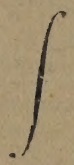
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



JULIO-SEPTIEMBRE

NUM. 47 1 9 5 6 VOL. 12

M A D R I D

SUMARIO

Págs.

San Ignacio pensador, por *Eleuterio Elorduy, S. J.* 255
De filosofía del orden económico. Análisis crítico de las tendencias actuales, por *Román Perpiñá* 283
NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS:
La geofísica aristotélica, por *Antonio Due, S. J.* 313
BIBLIOGRAFÍA.
I. LIBROS.—*M. Casula*: Maréchal e Kant.—*Studi gentiliani*. Vol. I y volumen II.—*M. Sánchez-Mazas*: Formalización de la lógica según la perspectiva de la comprensión.—*E. H. del Busto*: Las teorías modernas de la probabilidad.—*J. Zaragüeta*: Filosofía y Vida. III. Soluciones.—*J. Kopper*: Die Metaphysik Meister Eckharts, eingeleitet durch eine erörterung der Interpretation.—*Mohamed Aziz Lahbabi*: De l'être a la Personne. Essai de personnalisme réaliste.—*E. Moreno Báez*: El arte, la poesía y la crítica desde el punto de vista cristiano. *G. Gentile*: Opere complete (vol. XVIII).—*A. Muñoz Alonso*: Persona humana y sociedad.—*A. Pacios*: Cristo y los intelectuales.—*L. Pareyson*: Estética. Teoría della formatività.—*L. Stefanini*: Trattato di Estetica.—*Proceedings* of The American Catholic Philosophical Association.—*A. Devet*: Alain philosophe.—*P. Lippert*: La visión católica del mundo.—*H. L. Covell*: Los factores mentales de Spearman y las potencias escolásticas.—*J. Leclercq*: Introducción a la Sociología.—*N. Berdiev*: Le Sens de la Création.—*Contributi del Laboratorio di Psicologia*. Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.—*H. Bon y F. Leuret*: Las curaciones milagrosas.—*K. Adam*: La esencia del catolicismo.—*Manuel G. Casas*: Introducción a la filosofía.—*S. E. Rodhe*: Zweifel und Erkenntnis.—*M. Moritz*: Studien zum Pflichtsbegriff in Kants kritischer Ethik.—*Félix M. Pareja*: Islamología.—*J. R. Oppenheimer*: La ciencia y el conocimiento común 319
II. REVISTAS.—Introducción a la Filosofía. Criteriología. Filosofía de las ciencias. Metafísica. Teología natural 344
Literatura filosófica española e hispanoamericana 361
Crónica 378
Libros recibidos 381

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gomez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1956:

España	89 pts.
Demás países	4 dólares.
Número suelto	30 pts.
Número atrasado	35 pts.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

SAN IGNACIO PENSADOR

I. Estudios y sistema doctrinal

a) *El Maestro en Artes*

A la figura de San Ignacio concedieron siempre gran importancia los historiadores dentro del marco de la Hisria general. Desde principios del siglo XX va penetrando cada vez más en la Historia del pensamiento, en la Mística, en la Espiritualidad y aun en la misma cultura. Es obvio que merced a esos estudios a nadie se le haga ya extraño se plantee también el tema de *San Ignacio pensador*. Pero tal vez sorprenda todavía el que se le atribuya un pensamiento filosófico original y propio, como pretendemos en este artículo [1]. Por los mismos motivos que merecen la calificación de filósofos un Platón, un Séneca, un Epicteto, un Marco Aurelio y un Plotino, le corresponde también ese título a San Ignacio, que fué algo más que un asceta y un hombre de talento práctico. Baste recordar que San Ignacio consiguió el título de Maestro en Artes, tras largos y brillantes estudios.

Del año y medio pasado en Alcalá, la parte principal se la llevó la Filosofía, aunque dada la madurez espiritual que en él destacaba, se le creyó también capacitado para estudiar al Maestro de las Sentencias [2]. En París vió que le faltaban los fundamentos y hubo de repasar primero la Gramática hasta imponerse bien en el dominio del latín. Des-

---

[1] En la colección *Biblioteca Filosófica*, se publicó el año 1923, en Madrid un tomo con los epígrafes: *Los Grandes Filósofos Españoles. San Ignacio de Loyola.* Su autor era el publicista don Benjamín Marcos, y prologó la obra el Canónigo D. E. Vázquez Camarasa. No es este lugar adecuado para describir el libro y la técnica seguida por el autor. Pero sí nos interesa, por título de lealtad para con los lectores, informar sobre la mala impresión causada en alguna recensión el título de la obra. Se decía que "ver a San Ignacio de Loyola entre los Grandes Filósofos españoles es cosa nueva, y que a muchos hará sonreír, y con algún motivo". Desde entonces se ha estudiado en España mucha Historia de la Filosofía; en consecuencia se ha ampliado y tal vez perfeccionado el concepto de Filosofía, que no consiste sólo ni principalmente en el contenido sistemático ni dogmático de los textos de Filosofía, que preparan para ser filósofo, lo mismo que otros textos preparan en otras carreras para ser historiador, abogado, médico o militar.

[2] *Autobiografía* 57.

pués de año y medio empleado en esta preparación, emprendió el estudio de las *Súmulas* de Pedro Hispano, ocupación árida, en la que "le empezaron a venir las mismas tentaciones que le habían venido cuando en Barcelona estudiaba Gramática" [3].

La dificultad que experimentaba Iñigo provenía del choque de su mente imbuída en sus experiencias íntimas con la falta de vitalidad de la dialéctica formalista.

Una mentalidad rebosante del más profundo realismo no se podía avenir con las sutiles abstracciones del ingenioso Pedro Hispano. Iñigo, para no actuar como un autodidacta, venció la tentación y se impuso en dialéctica. Al año siguiente estudió más ampliamente la Lógica y el tercero cursó la Física, todo ello a base de los comentadores de Aristóteles, que servían también para la Filosofía Moral y la Metafísica, que estudió el cuarto año. En conjunto dedicó tres años y medio a la Filosofía en París, desde 1528 hasta 1532. Más tarde recibió uno tras otro los grados de Bachiller, Licenciado y Maestro en Artes los años de 1533 y 34, mientras estudiaba Teología con los Maestros Benoit y Ory, dominicos. Sus grados académicos eran altamente apreciados en las mejores universidades de la época. Soto, después de estudiar tres años de Filosofía en Alcalá, hubo de cursar dos más en París para conseguir el título de Maestro en Artes obtenido por Iñigo. Por otra parte se sabe, que a juicio de Laínez se había distinguido Iñigo como uno de los buenos estudiantes de su curso. Soto y él habían dedicado unos cinco años a la Filosofía. El Maestro Iñigo era, según esto, un hombre de estudios prolijos y brillantes, especializado en Filosofía. Su dominio de la Teología escolástica no fué tan vasto, pues no dedicó a ella más que cuatro años [4].

En conclusión. Iñigo llegó a ser un filósofo profesional. En el curso de su vida aparecen acá y allá maravillosos enfoques filosóficos en negocios al parecer triviales. Fué notable la lección de "philosophia spiritual", como él la llama, que dió a un Padre en carta de 18 de julio de 1549. El P. Juan Alvarez había pedido unas cartas de presentación para despachar un negocio, pero no las utilizó, "por no curvar genua ante Baal, id est favores humanos". Copiamos algunas consideraciones dictadas por San Ignacio a Polanco:

"Quien tiene en Dios el fundamento de su esperanza, y para el servicio suyo con solicitud se aprovecha de los dones que El da, internos y externos, spirituales o corporales, pensando que su virtud infinita obrará con medios o sin ellos, todo lo que le

[3] *Ibid.* 82.

[4] Véase sobre el cuadro de sus estudios filosóficos y teológicos al P. V. Larrañaga, *Obras completas de San Ignacio*, vol. I, Madrid (1947) 74-89; *Los estudios superiores de San Ignacio en Paris, Bolonia y Venecia*, "Razón y Fe", CLIII, Madrid (1956) 221-242.

pluguiere, pero que esta tal solicitud le place quando rectamente por su amor se toma, no es curvare genua ante Baal, sino ante Deum, reconociéndole por auctor no solamente de la gracia, pero aun de la natura. Lo qual no reconoce el que dexa de darle puras gracias y goçarse puramente en El, quando medios de industria humana intervienen en lo que les causa la alegría y acción de gracias; antes parece que siente ser uno el principio de gracia y otro el principio de la natura en tal modo de hablar" [4a]. Tal es la "philosophia spiritual" ignaciana, subordinada a la fe.

El orden jerárquico de las ciencias, según San Ignacio, sería éste: Teología, lenguas (Filología) y Filosofía:

"Como sea el fin de la Compañía y de los studios ayudar a los próximos al conoscimiento y amor divino y salvación de sus ánimas, siendo para esto el medio más propio la Facultad de Teología, en ésta se debe insistir principalmente en las Universidades de la Compañía" [5].

Junto con la Teología va la Escritura y se cultivarán también las lenguas latina, griega, hebrea, caldea, arábiga e indiana, además de la Humanidades. Se excluían los Cánones por servir para lo contencioso.

"Así mismo, porque las Artes o sciencias naturales disponen los ingenios para la Teología y sirven para la perfecta cognición y uso della, y también por si ayudan para los fines mismos, tratarse han con la diligencia que conviene" [6].

El texto es de un legislador de gran cultura, pero no es demasiado expresivo. A San Ignacio le agradaba orientar el pensamiento en una dirección determinada y dejar que el lector avanzara según su capacidad. La razón de este procedimiento se verá más tarde. Aquí debemos limitarnos a consignar el triple fin de la Filosofía; preparar el ingenio para la Teología, hacer que los conocimientos teológicos y su uso sean más perfectos, e, independientemente de la Teología, ayudar a los prójimos en el conocimiento y amor de Dios. De la preparación subjetiva del ingenio poco podemos decir, pues San Ignacio estaba ya preparado para la Teología con sus cualidades naturales y sus grandes conocimientos sobrenaturales. Pero no sería aventurado afirmar, que tal vez no se hubiera trevido a dejar escritos los *Ejercicios*, las *Constituciones* y muchas de sus cartas sin la formación filosófica recibida en los estudios. Las otras dos finalidades de la Filosofía se pueden comprobar mejor en el pensamiento definitivo del Santo.

[4a] Monumenta Ignatiana, ser. 1.ª; II 481.
[5] *Constituciones*, p. IV, c. 12, 1.
[6] *L. c.* 3.

b) *La unidad funcional del ser*

Todo sistema filosófico supone cierta unidad del ser, como quiera que éste sea. La unidad del ser no es sólo estática, sino dinámica y activa; requiere ordenamiento y supone cierta unidad sistemática o sistematizable, que llamamos unidad funcional. La ayuda que la Filosofía presta a la Teología presupone que en el seno de esa unidad se juntan el mundo natural y el sobrenatural, como dice Santo Tomás [7] y justifica Grabmann:

"Puesto que en lo imperfecto se halla una imitación de lo perfecto, aunque sea imperfectamente, en el contenido de nuestro conocimiento natural se encuentran ciertas semejanzas y analogías de lo sobrenatural, conocido por medio de la fe. La Filosofía, que se apoya en la luz de la razón lo mismo que laTeología en la luz de la fe, proporciona analogías de lo sobrenatural" [8].

En otra forma: En "la metáfora del mundo" (Angel Martínez), que es el Universo, todo está hablando de Dios por semejanzas y analogías.

Iñigo era inagotable en buscar símiles. Ya en Manresa, en ocasiones, no podía "dejar de hablar sino en la Santísima Trinidad, y esto con muchas comparaciones y muy diversas" [9].

La doctrina ignaciana de los *Ejercicios* se basa en esta unidad del ser, comenzando desde el "primer exercicio sobre el 1.°, 2.° y 3.° pecado" [10]. San Ignacio trata de declarar la esencia íntima del pecado. Ahora bien, la esencia del pecado, que consiste en la destrucción del orden establecido por Dios, se conoce en los estragos que ha producido. Parte del mundo angélico se perdió por un pecado. La desobediencia de Adán y Eva, al parecer tan inocente, produjo los horrores de la historia de la humanidad, horrores que se completan con "el tercero pecado particular de cada uno que por un pecado mortal es ido al infierno" [11]. En una palabra, la esencia del pecado se explica y se comprende si se conoce filosóficamente la maravillosa unidad del mundo y del ser, que se destruye con el pecado. En la segunda meditación de los pecados hay un punto en que se refleja un aspecto característico de esa unidad, que es su naturaleza funcional.

---

[7] SANTO TOMÁS, *In Boethium de Trinitate*, 2,2 y 3.
[8] M. GRABMANN, Augustins Lehre vob Glauben und Wissen, en *Aurelius Augustinus*, Köln (1930), p. 103.
[9] *Autobiografía* 28.
[10] *Ejercicios*. La numeración que adoptamos al citar los *Ejercicios* corresponde a la del texto autógrafo, Santander, 1935.
[11] *Ejercicios*, 51.

El pecado desbarata la unidad funcional de los seres.

De ahí brota la "esclamación admirative con crescido afecto, discurriendo por todas las criaturas, cómo me han dexado en vida y conservado en ella; los ángeles como sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido y guardado y rogado por mí; los santos cómo han sido en interceder y rogar por mí, y los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales; y la tierra cómo no se ha abierto para sorberme, criando nuevos infiernos para siempre penar en ellos". Esta exclamación coloca a San Ignacio entre las mentes privilegiadas que ven en la creación algo más que una estructura de cuerpos coherentes, en cuya superficie bulle una vida pasajera y vana. "La creación toda está sujeta a la vanidad, no porque lo quiera, sino por el que la sometió a ella (...) y sabemos que gime y sufre dolores de parto" [33]. Este es el pensamiento de Pablo e Ignacio. Sólo el que oye la voz de Dios en esos gemidos de la naturaleza, tiene sentido verdadero de responsabilidad ante Dios y ante esta solidaridad universal de los seres.

La filosofía debe proporcionar el conocimiento de esta unidad funcional del mundo, tanto por la unidad de interación cada vez más patente con los progresos de las ciencias experimentales, como por la visión metafísica del universo, que se deriva de verdades filosóficamente fundamentales, por ejemplo, la existencia de Dios como Acto puro, y el hecho de la creación. Si Dios es Acto puro y único, la creación consistirá en lanzar al exterior de su esencia un reflejo de su propia actividad única. Dios, al crear, no produce un caos confuso desprovisto de unidad y orden. La acción de Dios es, de su parte, ordenadísima y una.

Para contemplar esta verdad, San Ignacio propone "mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como la mi medida potencia de la summa y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc." [34].

La doctrina sobre la unidad funcional del mundo no es invención de San Ignacio, sino patrimonio de la filosofía cristiana, especialmente la neoplatónica, que San Ignacio se asimiló. No es preciso acumular textos para probarlo. Pero dada la importancia que tiene en el pensamiento ignaciano, conviene distinguir esa unidad funcional del ser, de la unidad eidética predominante de la filosofía griega y proyectada en la cultura occidental, especialmente en el arte. La unidad eidética es unidad destinada no a la acción, sino a ser objeto de contemplación. El *eidos* griego —o la *species* latina—no es más que la forma en cuanto visible. El *eidos* no excluye positivamente la actividad, pero tampoco la incluye. Las ideas platónicas y las formas aristotélicas no son actuantes. La mente divina

---

[33] *Ejercicios*, 60. [34] *Rom.* 8,22 [34] *Ejercicios*, 237.

de Aristóteles es el éter de las esferas celestes en movimiento de rotación homogéneo y rapidísimo que produce en Dios su autovisión maravillosa. Pero ese puro movimiento nada hace, ni siquiera es providente. El hombre perfecto no tiene otro ideal; su aspiración suprema es una autarquía semejante a la de Dios y la posesión de amigos semejantes en los que se pueda uno contemplar como en un otro yo. El *eidos* aristotélico es esencialmente espectacular, lo mismo que la idea platónica. Platón describe la virtud de Sócrates como modelo de insensibilidad impertubable y clarividente. Alcibiades le comparaba con una imagen de Marsias, cuyos labios entreabiertos dejaban ver el interior lleno de idolillos bellísimos de variedad prodigiosa. Tal fué el ideal en la filosofía y en el arte del *eidos* helénico, maravilloso para la visión pero desprovisto de la actividad intrínseca del ser procedente por vía de creación del acto puro y absoluto de Dios.

Volviendo a San Ignacio, hemos dicho que la doctrina sobre la unidad activa y funcional del ser es una conquista filosófica del neoplatonismo cristiano. Pero quien compare los escritos dionisíacos y agustinianos con los de San Ignacio, encontrará en éstos una nota singular, y es que la figura humana de Cristo nuestro Señor tiene una especial importancia histórica en la unidad funcional activa, que estamos comentando. En varias de sus meditaciones, por ejemplo en la del infierno, hay una visión de la Historia centrada en Cristo, que es al mismo tiempo filosófica, histórica y humanista. La contemplación del infierno no pertenece al grupo de las meditaciones más notables de los *Ejercicios*. Por eso mismo puede resultar interesante el compararla con uno de los poemas más renombrados de la literatura universal, como es el *Infierno de la Divina Comedia*.

El canto trigésimo del Infierno de Dante se parece por el asunto y por ciertos presupuestos básicos a la meditación ignaciana sobre el infierno. Uno y otro hacen sufrir a los sentidos de los condenados los dolores propios de cada facultad sensitiva. Ambos coinciden asimismo en suponer que los hombres, una vez terminado el estadio de su peregrinación y prueba de esta vida, permanecen en la otra en el mismo modo y ser en que les sorprendió la muerte. Esto es filosóficamente irrebatible. Ni el alma separada ni la carne resucitada tienen órganos capacitados para una evolución posterior, a no ser que se les considere siempre en prueba, lo cual es arbitrario. La diferencia está en que dentro del mismo campo religioso, el pensamiento del Dante es poético y el de San Ignacio es filosófico. Para el primero la actividad cognoscitiva de los condenados se nutre de escenas sensibles vividas en este mundo, como cuadros eidé-

ticos que le acompañan a la eternidad. Para San Ignacio el panorama sensitivo se ha transformado en intelectual; la mente penetra en la unidad funcional que late bajo esta corteza material y extensa, como una vida espiritual profundamente energética que da cohesión al mundo y a la historia.

El poeta describe entre otros a maese Adán de Brescia, monedero falso, que sufre de hidropesía por su antigua sed de dinero. Viene más tarde la mujer del egipcio Putifar. La falsa acusadora de José se traba en un combate de denuestos con Sinón, el que engañó a los troyanos. El suplicio de ambos, además del fuego común a todos los réprobos, es injuriarse mutuamente. El infierno dantesco es una reproducción espantosa de tragedias impresionantes de este mundo renovadas por siempre entre almas envueltas en llamas.

También San Ignacio proyecta en el infierno la historia de la humanidad, pero centrando lo episódico en lo que tiene de universal, que es la lucha eterna del mal con el bien. El marco externo es de tipo puramente sensible o imaginativo:

"El primer preámbulo composición, que es aquí ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno" [15].

Una vez encuadrado el objeto, San Ignacio invita al ejercitante a sumergirse en las vivencias internas del réprobo:

"El segundo demandar lo que quiero: será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padescen los dañados" [16].

No se trata de producir impresiones terroríficas, como en las escenas del Dante, sino de comprender la unidad que este mundo forma en torno a la persona de Cristo, "para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado" [17]. De ahí el deseo de experimentar el sentimiento interno de la pena que padecen los condenados. Dante es un mero espectador. Los réprobos de la *Divina Comedia* son malhechores insignes responsables de actos injustos; no son seres esencialmente degenerados, como lo son ya los de la meditación ignaciana. El ejercitante tiene ante sus ojos a gentuza abyecta, la más pérfida y malvada; todo lo que por este mundo ha pasado de vil y enemigo de Dios. San Ignacio los pinta

[15] *Ejercicios*, 65.
[16] *L. c.*
[17] *L. c.*

en un arrebato sempiterno de furor contra lo más santo del cielo y de la tierra en un dolor sin esperanza. Dice así de la pena del oído:

"El 2.°: oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias, contra Christo nuestro Señor y contra todos sus santos" [18].

Es la sociedad emancipada de Dios formando una masa caótica en el polo opuesto a la gloria. En el coloquio final se traza un esquema histórico de todas las generaciones humanas en su relación con el Salvador hecho hombre para restaurar la unidad funcional destruida por el pecado. San Ignacio coloca una y otra vez al ejercitante frente a Cristo para que escoja la actitud que ha de adoptar durante toda la eternidad. La pena del fuego es una consecuencia lógica del pecado. El condenado se ha separado violentamente de la unidad funcional del mundo, y todos los seres le desamparan rebelándose contra el sedicioso, que abusó de ellos. En el Dante, las llamas del infierno son una pena no injusta, pero sí arbitraria. En San Ignacio son una consecuencia obvia. De aquí el coloquio:

"Haciendo un coloquio a Christo nuestro Señor, traer a la memoria las ánimas que están en el infierno, unas porque no creyeron en el advenimiento, otras creyendo no obraron según sus mandamientos, haciendo tres partes: La 1.ª antes del advenimiento; la 2.ª en su vida; la 3.ª después de su vida en este mundo; y con esto darle gracias, porque no me ha dexado caer en ninguna destas acabando mi vida" [19].

Es notable la constancia con que San Ignacio considera al hombre en su dimensión social formando grupo. Es un rasgo propio de la unidad funcional con que concibe el mundo, aun en los sediciosos que abandonan la ordenada solidaridad jerárquica procedente de Dios. En ese caso, forman agrupaciones emancipadas y enemigas de Dios; nunca aparece el individuo aislado. Tal ocurre en forma sistemática en el preámbulo segundo de la meditación de dos banderas, donde aparece estructurado lo que San Agustín había llamado el *corpus diaboli*:

"El primer preámbulo es la historia: será aquí cómo Christo llama y quiere a todos debaxo de su bandera, y Lucifer al contrario debaxo de la suya (1...) El primer puncto es imaginar así como si se asentase el caudillo de todos los enemigos en aquel gran campo de Babilonia, como en una gran cáthedra de fuego y humo, en figura horrible y espantosa" [20].

---

[18] *Ejercicios*, 67.
[19] *Ejercicios*, 72.
[20] *Ejercicios*, 137-140.

La bandera es el símbolo medieval de la unidad y del combate, pero de unidad que en los enemigos de Dios no es efecto ni causa de una fuerza intrínseca, como la unidad comunicada a los seres por Dios. La gran cáthedra de fuego y humo es fuerza aparente, nacida del odio a Dios, común denominador de todos los enemigos de nuestra salvación. Su poder se limita a producir una impresión de espanto para seducir a los hombres; en realidad carecen de medios para vencer al que los quiera resistir con la ayuda de Dios. A la luz de estas concepciones filosóficas de la unidad y del activismo esencial al ser, adquiere el dogma del infierno un relieve que no puede recibir de los puros elementos teológicos. En el concepto ignaciano del hombre aparecerá más claro el valor que la Filosofía tiene en sí misma.

c) *La persona humana como unidad funcional*

El *principio y fundamento* de los *Ejercicios* comienza formulando el concepto de lo espiritualidad ignaciana. Es la definición ignaciana del hombre en general, no sólo de éste o aquel hombre, sino de todo hombre y de la misma humanidad en su aspecto social y colectivo.

"El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma" [21].

Tal es el texto del autógrafo castellano definitivo. La primera redacción parece haber sido menos perfecta. Según el texto de Helyar (1535-1536), el *Principio y Fundamento* comenzaba así: "Homo est creatus ad laudem Domini et ad salutem animae suae".

Como se ve, falta en Helyar el *mediante esto,* además del *hacer reverencia y servir.* El mediante esto de la redacción definitiva da al principio ignaciano una conexión interna y una unidad, que falta en la redacción de Helyar. Es lo que llamamos la unidad funcional. Ni siquiera el *texto de Fabro* y la *versio prima* llegan a reproducir la corrección de la fórmula original castellana. Ambas traducciones coinciden diciendo: "Homo est creatus ad laudandum Deum et ad exhibendum obsequium et reverentiam, et ad salvandum his mediis animam suam". No es lo mismo *his mediis* = *por estos medios,* que *mediante esto.* En la traducción latina parece que la alabanza, honor y servicio divino se subordinan a la salvación, que sería el fin. Nada más ajeno a San Ignacio. El fin primario absoluto y objetivo es servir a Dios; el que le sirva, sólo por servirle se perfecciona, se santifica, se salva. Lo absoluto lleva en sí lo relativo y sujetivo de la salvación. Volvamos al texto.

El único ser de la creación sensible, que puede frustrar su destino, es el hombre. Pero es también el único que viene al mundo con la misión

[21] *Ejercicios,* 23.

de realizar su esencia. Todos los demás seres cumplen automáticamente su fin. El hombre puede frustrarlo individual y colectivamente. Estas consideraciones serían inexactas y erróneas si fuera una sustancia estática, tal como desde el exterior puede aparecer el *eidos* humano. En realidad, por su ser intrínseco participado de Dios es una sustancia intrínsecamente activa, como imitación del *Acto Puro* simplicísimo de la esencia divina, cuya inmutabilidad sustancial es actividad total e indivisible. El hombre cuando realiza su fin es la metáfora sensible de la divinidad. Al crearlo, Dios proyecta al exterior la complacencia que el Padre tiene en el Hijo, el conocimiento respetuoso que el Hijo tiene del Padre, y el amor que une a ambos en el Espíritu Santo. Según eso, la actividad humana, a imitación también de la divina, ha de consistir en alabar, hacer reverencia y servir a Dios. Ha habido muchos teólogos que han considerado impropia de Cristo la actividad de servir, por creer que el servicio implica una inferioridad. Los mejores intérpretes de San Ignacio identifican los conceptos de servicio y de dependencia. Cuanto procede de Dios, depende de Él. Un ser está necesariamente obligado a la alabanza, reverencia y servicio de Dios, tanto más cuanto más es lo que recibe. Así se comprende de algún modo, que el Verbo de Dios por su dependencia infinitamente perfecta, haya querido salvar también la dependencia que el hombre tiene con Dios, derrochando un amor sin límites.

La capacidad de frustrar la unidad activa o funcional de los seres creados proviene del libre albedrío. Un ser racional y libre puede incautarse para sí algo que es de Dios procediendo contra la voluntad divina, que ha señalado en la naturaleza de las mismas cosas la norma básica para su empleo y uso. Esa norma es la que sigue a la definición ignaciana del hombre:

"Y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para el que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden" [23].

Este pasaje tiene el mérito de ser el primero en formular la ley metafísica reguladora de toda actividad creada. El principio del *tanto cuanto* es, por su validez metafísica y absoluta, norma propuesta para toda legislación humana y para todo gobierno. Infringir esa norma es

[23] *Ejercicios*, 23. Entiéndase también del hombre individual y colectivamente. San Ignacio, como se ve por la primera meditación de los pecados, abarca siempre el aspecto individual y el social.

faltar a la subordinación debida a Dios y al respeto que de cada uno reclaman su propio ser y la naturaleza de las otras cosas.

Establecido el principio del uso de las criaturas, San Ignacio da un paso más para formular la ley fundamental de la prudencia que debe tener en cuenta las exigencias de los hechos y de las cosas. El primer hecho es que las cosas contingentes no son omniperfectas como Dios. Ahora bien, sin desvirtuar nada la validez absoluta del principio del *tanto cuanto*, caben grados de participación y diversas orientaciones en la unidad funcional de los seres en el servicio divino. El grado supremo se halla en Cristo en cuanto hombre. Por eso se puede llamar a Cristo-Hombre siervo de Dios, no con servidumbre legal o penal, sino por título de creación, "ya que toda su libertad y sus acciones son más de Dios que de Él" (Suárez). La acción de los ángeles no es idéntica a la de Dios, pero está unida a ella con exclusión del menor asomo de emancipación. El nombre mismo de *ángel* (*enviado*) es término que denota una función de obediencia y fidelidad. Los hombres son naturalmente incapaces de esa totalización de entrega a la misión de la alabanza, reverencia y servicio divino. Unos son más capaces que otros. Pero en los hombres tanto o más que el grado de perfección importa la orientación que adoptan, su intención. La gran variedad de categorías humanas aparece en las orientaciones de gnósticos y místicos, perfectos e imperfectos, estado religioso y estado secular, y entre los preceptos y los consejos. San Ignacio admite la diversa gradación, aun de las obras, distinguiendo entre lo que está concedido y prohibido a nuestro libre albedrío. Pero al orientar al ejercitante, en vez de favorecer a la debilidad humana dentro de lo no prohibido, formula una regla tan magistral como la del uso de las criaturas, al establecer el principio de la indiferencia respecto de las cosas criadas:

"Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados" [23].

En la ética tradicional, desde Aristóteles, el principio regulador de la conducta humana es la vía media entre el exceso y el defecto, entre la audacia del héroe y del imprudente, y la cobardía del tímido y del

[23] *Ejercicios*, 23.

prudente. San Ignacio no es partidario de esa prudencia acomodaticia, sino de una prudencia subordinada a las exigencias metafísicas del principio de la unidad funcional del hombre y del mundo. No hemos de tender a aflojar los lazos que unen nuestra actividad con la divina, sino a estrecharlos para identificarla en cuanto nos sea posible.

Esta doctrina, desconocida para Aristóteles, era conocida y practicada desde la primitiva Iglesia, pero una vez más le corresponde a San Ignacio el mérito de haber precisado con rigor filosófico la ley de la indiferencia como corolario de la naturaleza del ser, elevando la Etica a la esfera de los principios inmutables de la Metafísica. La orientación de los *Ejercicios* está ya fijada en esta introducción, aun en las actitudes que se han de tomar en virtud del amor a Cristo, ya que el amor verdadero ha de responder a la intensificación máxima de la unidad entre el amante y el amado.

Y lo que científicamente no es menos meritorio, San Ignacio ha fijado las características de una especie de hombre nacida con el Cristianismo, que no había sido descrito con tanta propiedad antes de los *Ejercicios*.

El pensamiento ignaciano permite discriminar dos tipos de hombres: uno de ellos tiende a la máxima unidad funcional del ser y del mundo; el otro al debilitamiento progresivo de dicha unidad o a su destrucción total. Son los dos caracteres opuestos que luchan entre sí en la sociedad: el jefe nato que se sacrifica por elevar el medio ambiente y el demagogo que se vale de la psicología de las masas para empujarlas a una degeneración progresiva. Ambas suertes de hombres están perfectamente tipificados en *Las dos banderas*, en *Los binarios* y en *Los tres grados de humildad*, que constituyen el núcleo central de los *Ejercicios*. La escuela de la demagogia está regentada por el "caudillo de todos los enemigos", cuya semblanza nos es conocida. Es el seductor que enseña "como en una gran cáthedra de fuego y humo en figura horrible y espantosa [34]. Los discípulos de tal jefe forman la escuela del enemigo a manera de sociedad secreta que se esparce por la tierra difundiendo sus doctrinas disolventes:

"El 2.° considerar cómo hace llamamiento de inumerables demonios y cómo los esparce a los unos en tal ciudad y a los otros en otra, y así por todo el mundo, no dexando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular" [35].

"El 3.° considerar el sermón que les hace, y cómo los amonesta para echar redes y cadenas; que primero hayan de entrar en codicia de riquezas, como suele *ut in plu-*

[34] *Ejercicios*, 140.
[35] *Ejercicios*, 141.

ribus, para que más fácilmente venga a vano honor del mundo, y después a crescida soberbia" [26].

La táctica está sutilmente concebida. Es una ley psicológica individual y colectiva, que la mayor parte de los hombres sufre, de un sentimiento connatural de inferioridad y de miedo ante el poder de la sociedad y ante un porvenir cargado de toda clase de necesidades. En vez de confiar en la Providencia divina, que no desampara al que cumple con su deber, surge de aquí la tendencia del acaparamiento de los bienes externos, con la consiguiente jactancia social del que trata también de acaparar la estima y honor del pueblo, hasta creerse en posesión de una personalidad superior y dominadora "de manera que el primer escalón sea de riquezas, el segundo de honor, el tercero de soberbia, y de estos tres escalones induce a todos los otros vicios" [27]. En el programa de la sublevación de las masas juega siempre un papel importante el botín arrebatado.

En este proceso de acaparamiento, el hombre sustrae abusivamente para sí lo que es de Dios y está destinado a la unidad funcional del mundo de los seres. Con esto además, provoca un estacionamiento y paro de las energías naturales de las cosas detentadas egoístamente en provecho propio, sin posibilidad de utilización normal. Los bienes amontonados con exceso no sirven al que los posee sin necesidad, ni el honor desmesurado que se le tributa vale más que para engañar a los necios y cotizar un crédito inmerecido. En suma, al monopolizar para sí la actividad que intrínsecamente brota de los seres, se crea una personalidad parasitaria, cargada de valores estancados y muertos, característica del hombre materializado. La tal personalidad ostenta un *eidos* monstruoso aparentando lo que no es, como si también él se asentara en una "cáthedra" impresionante de fuego y humo.

San Ignacio lucha contra esa demagogia degenerante. En el campo de Jerusalén está Cristo nuestro Señor con la bandera de la verdad" en lugar humilde, hermoso y gracioso" [28]. Su escuela y su programa corresponden a los principios metafísicos ya establecidos:

"El segundo considerar cómo el Señor de todo el mundo escoje tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas" [29], sin utilizar sistemática y ofi-

[26] *Ejercicios*, 142.
[27] *Ejercicios*, 142.
[28] *Ejercicios*, 144.
[29] *Ejercicios*, 145.

cialmente la estructura de la sociedad civil, como lo hace el caudillo de los enemigos. "El tercero considerar el sermón que Christo nuestro Señor hace a todos sus siervos y amigos, que a tal jornada envía, encomendándoles que a todos quieran ayudar en traerlos, primero a summa pobreza spiritual, y si su divina majestad fuere servida y los quisiere elegir, no menos a la pobreza actual; segundo a deseo de opprobios y menosprecios, porque destas dos cosas se sigue la humildad" [30].

Estas dos suertes de hombres luchan por la conquista de la humanidad. No nacen formados, sino *se hacen* a sí mismos realizando con más o menos perfección el programa propuesto. Son pocos los que llegan a su realización completa. Es raro el hombre totalmente endiablado, como lo es también el santo totalmente divinizado. Mas todos *deben* ascribirse bajo la bandera de Cristo. El ejercitante termina con "un coloquio a nuestra Señora porque me alcance de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debaxo de su bandera [31]. Otro tanto se pide a continuación al Hijo y al Padre [32].

Los grados de totalidad en la entrega aparecen con más relieve en las meditaciones de los tres binarios y de los tres grados de humildad, donde se presentan al ejercitante con tanta viveza las actitudes poco leales que adopta ante Dios el cristiano tibio, que necesariamente se ve éste impulsado a ofrecerse a la plena imitación de Cristo, con todas las consecuencias que ella trae. El único subterfugio que queda a la debilidad humana en su ofrecimiento al Señor, es la condición de que las injurias por amor de Dios se puedan pasar "sin pecado de ninguna persona ni diplacer de su divina majestad" [33]. Esta actitud de alma es consecuencia rigurosa de la unidad funcional mística, que el hombre forma con Cristo su Cabeza en el servicio de Dios.

d) *Unidad funcional de las personas colectivas*

La unidad funcional del universo excluye toda disociación y reclama de los seres inteligentes la unidad dentro de una sociedad ordenada. Sobre este presupuesto se basan los *Ejercicios* ignacianos, encaminados a evitar que el hombre se haga a sí mismo centro autónomo de operaciones. Son "ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [34]. La

[30] *Ejercicios*, 146.
[31] *Ejercicios*, 147.
[32] *Ejercicios*, 148-149.
[33] *Ejercicios*, 147.
[34] *Ejercicios*, 21.

finalidad de los *Ejercicios* es hacer que cada uno ordene su vida conforme al máximo grado posible de sociabilidad.

Su desarrollo es una exposición de las condiciones generales de la sociedad universal formada por Dios y por las criaturas racionales, ayudadas por las demás cosas. El Creador de esa sociedad sólo es y puede ser el mismo Dios. La condición primera y única para tener parte en ella es la obediencia a Dios. El pecado es el impedimento único de la incorporación y perseverancia de los miembros. Supuesto el pecado colectivo de una parte de los ángeles y de los hombres, para restaurar la sociedad disuelta, tomó Dios una decisión, por la que "se determina en la su eternidad, que la segunda persona se haga hombre para salvar el género humano" [35]. Cristo es, desde ese momento primero de la eternidad, prácticamente el centro y creador de la sociedad concreta, que los hombres y los ángeles buenos forman con Dios.

La manera de formar esa sociedad es la mutua vinculación de sus miembros por medio del amor, que "consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así por el contrario el amado al amante; de manera que si el uno tiene sciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro" [36].

Del mismo modo que se forma la amistad permanente, se forma también la red de lazos perpetuos que constituye la esencia de la persona moral o colectiva. Es preciso que los componentes aporten a ella lo que les corresponda de su persona. Para la constitución de esta sociedad estructurada según exigencias metafísicas o absolutas, la contribución ha de ser la persona toda, lo que implica la imposibilidad de que existan verdaderas personas colectivas que no estén encuadradas dentro de la sociedad universal que Dios forma con las criaturas. En concreto la entrega debe hacerla el hombre en Cristo y por Cristo, según la fórmula ignaciana:

"Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad todo mi haber y mi poseer" [37].

La condición básica impuesta por Cristo para la entrega mutua que se hace en Él con sus miembros, es que no sea arbitraria y al gusto de cada uno, sino social y unitaria, es decir formando una sociedad univer-

[35] *Ejercicios*, 102.
[36] *Ejercicios*, 231.
[37] *Ejercicios*, 234.

sal y única, que es la Iglesia. De ahí que en los *Ejercicios* se formulen las normas que cada uno debe guardar "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener, que son las siguientes:

"La primera depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y prompto para obedecer en todo a la vera sposa de Christo nuestro Señor, que es la nuestra Sancta madre Iglesia hierárchica" [38].

La fundación de la Compañía es una realización histórica de la doctrina desarrollada en los *Ejercicios*. Los historiadores de San Ignacio están de acuerdo en que en ellos está calcada la estructura de la Compañía. Para conocer en concreto el pensamiento ignaciano y poder juzgar de él, es preciso contrastar la teoría con la práctica, para ver si ésta confirma los principios especulativos.

Para ello es importante observar el sincronismo entre la formación científica de Iñigo y el desarrollo histórico de la Compañía de Jesús. En cuanto empieza a estudiar en Alcalá, brotan en él los primeros conatos de fundador. En París simultanea el estudio con el cultivo de las amistades que han de constituir el plantel primitivo de su Orden. El pensamiento ignaciano iba adquiriendo concreción social sin dejar de ser personal e íntimo. La idea del servicio de Dios, en una unidad puramente funcional, entrevista especulativamente en sus experiencias místicas, fué tomando cuerpo hasta cristalizar en las *Constituciones*, que describen así el origen y la esencia de la Compañía:

"Porque la Compañía, que no se ha instituído con medios humanos, no puede conservarse ni augmentarse con ellos, sino con la mano omnipotente de Christo Dios y Señor nuestro; es menester en Él solo poner la speranza de que Él haya de conservar y llevar adelante lo que se dignó comenzar para su servicio y alabanza y ayuda de las ánimas. Y conforme a esta speranza el primer medio y más proporcionado será de las oraciones y Sacrificios, que deben hacerse por esta sancta intención" [39].

La coincidencia con la doctrina de los *Ejercicios* es manifiesta. La Compañía, como el hombre, procede de Dios y tienen el mismo fin de alabarle y servirle. Sólo con la esperanza puesta en Él podrá conservarse y aumentarse. Su prosperidad no está en función de su arraigo en la tierra, sino en Dios. La Compañía es activa, funcional y dinámica. Todo conato de apuntalarla con apoyos materiales es desfigurarla y deshacerla. No está individualizada por el poder terreno ni por la materia. Ni si-

[38] *Ejercicios*, 353.
[39] *Constituciones*, X 1,1.

quiera puede aceptar cierta base subsidiaria que legítimamente pueden procurarse otros institutos de la vida cristiana, ordenados a salvar y santificar sus miembros, sin hacer fin esencial de su espiritualidad la salvación del prójimo. Incluso la Compañía puede admitir tales subsidios, como los puede admitir la misma Iglesia, pero ni la Iglesia depende de ellos ni tampoco la Compañía está autorizada para admitirlos como cosa y propiedad suya. En una palabra, la Compañía por su Fundador—que más que Iñigo es Cristo nuestro Señor—, y por el fin que Dios le ha asignado, consiste en actividad al servicio divino. Es un instituto esencialmente activo y funcional.

Todas estas ideas germinalmente contenidas en el párrafo 1.º del libro X de las *Constituciones* destinado a la exposición general de la esencia de la Compañía, se van desarrollando en dicho libro, como se puede comprobar por un breve resumen de sus trece párrafos.

En la Compañía no hay más lazos que "los medios que unen al instrumento con Dios" [40]. Los medios humanos deben ser empleados "no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia" [41]. La superintendencia de los Colegios, por los bienes materiales que necesitan, no debe ejercitarse directamente por la Compañía profesa, para evitar los peligros inherentes [42], contra la pobreza, que "es como baluarte de las religiones, que las conserva en su ser y disciplina" [43]. Por el mismo motivo, en la Compañía debe cerrarse la puerta a toda ambición de dignidades internas y externas [44]. Todo ello supone gran selección en los candidatos [45], y en las personas del General y de los prepósitos subalternos [46]. Sus miembros deben estar unidos por la unión de voluntades fomentada por la comunicación de noticias y por la obediencia a los prepósitos locales, provinciales y General [47]. A ello ayuda una vida que no decline a relajación ni a rigor extremado [48]. Se debe fomentar asimismo el amor a los que no son de la Compañía [49], evitando el uso indiscreto de los favores pontificios [50], que se deben usar con toda sinceridad sólo para el bien de las almas. Finalmente, para servir a Dios, se ha de mirar por la salud de los particulares, que deben conocer y guardar las Constituciones [51].

Este esquema trazado por San Ignacio representa la realización de su pensamiento y de su espiritualidad. Basta meditar sobre cada uno de sus rasgos característicos para persuadirse de que la Compañía es una persona colectiva exclusivamente funcional, creada y sostenida por su Fundador, que propiamente no es Ignacio de Loyola, sino el mismo Jesucristo, como una y otra vez repiten las *Constituciones*. En la estructura de la Orden deben distinguirse su esencia, la autoridad que la rige y

---

[40] *Constituciones*, § 2.—[41] *L. c.*, § 3.—[42] *L. c.*, § 4.—[43] *L. c.*, § 5.—[44] *L. c.*, § 6.—[45] *L. c.*, § 7.—[46] *L. c.*, § 8.—[47] *L. c.*, § 9.—[48] *L. c.*, § 10.—[49] *L. c.*, § 11.—[50] *L. c.*, § 12.—[51] *L. c.*, § 13.

los bienes materiales de que se sostienen sus miembros en la prosecución de su fin fundacional. La esencia consiste en los lazos de amor que unen a sus miembros entre sí, con Dios, con la Iglesia y con los prójimos, a quienes debe ayudar. El pensamiento ignaciano nos es suficientemente conocido en este punto. Tampoco necesita explicación particular la autoridad de sus superiores, fuera tal vez de la observación de que San Ignacio no habla de provincias de la Compañía, sino de prepósitos provinciales, en las Constituciones y en su epistolario. Por eso en la Congregación General III, *canon* 3, se advierte expresamente, que "se toma el nombre de provincia *more Societatis*, es decir, en cuanto está sometida a un prepósito provincial". San Ignacio nombró once primeros prepósitos provinciales sin previa división de provincias, desde 1546 (Portugal, P. Rodríguez) y 1547 (España, P. Araoz) hasta 1556 (Alemania, S. Pedro Canisio) entendiendo por provincias las regiones o un conjunto de casas, sin filiación de los sujetos a una provincia. Este dato importa para la unidad de la Compañía.

El problema que más preocupó al autor de las *Constituciones* y de los *Ejercicios* fué la reglamentación de la pobreza. Aquí es donde se debe contrastar la solidez de su ideal filosófico sobre el hombre y la sociedad. No es pequeña aventura el considerar al hombre como unidad funcional, que viene al mundo lo mismo que los ángeles, a desempeñar una misión. Pero la dificultad es mucho mayor al estructurar una institución numerosa y permanente.

Para comprender el pensamiento ignaciano hay que advertir que su concepto de pobreza es *sólo* el cumplimiento del consejo evangélico de la pobreza, que es virtud de desasimiento de las cosas terrenas. Además de pobreza *evangélica* es pobreza *apostólica*, condición necesaria para predicar el evangelio. San Ignacio llega a decir que "amen todos la pobreza como madre, y según la medida de la santa discreción a sus tiempos sientan algunos efectos della" [82]. A la verdadera madre no se la tiene *como madre*, ni se manifiesta el amor a sus tiempos según normas de discreción. Esto quiere decir, que no manda amar la pobreza por ser pobreza. San Ignacio la amó porque primero la amó Cristo y porque es necesaria para darse completamente a Cristo y al apostolado. En fin, la amó por pundonor, pues sería vergonzoso seguir cargado de riquezas a Cristo pobre.

Por estas razones la Compañía es pobre en particular y en común. No puede adquirir derechos civiles sobre bienes inmuebles y estables, ni

---

[82] *Constituciones* III c. 1., párrafo 25.

[83] Cfr. PAULO III, *Regimini militantis Ecclesiae*, párrafo 7, 25-IX-1540; JULIO III, *Exposcit debi tum*, párrafo 7, 21-VII-1550; *Constituciones* VI, c. 2, 2,5, etc. La interpretación de las fórmulas pontificias puede verse en SUÁREZ. *De instituto Soc. Jesu*, lib. IV, c. 9, lss., ed. VIVES 16, 744 ss.

sobre rentas, fuera de la retención de lo necesario para el uso y habitación [53]. San Ignacio no pretende que la Compañía no utilice ningunos bienes. Las *Constituciones* y Bulas admiten expresamente la capacidad de usufructuar los bienes muebles e inmuebles necesarios para vivir y trabajar conforme al Instituto, pero distinguen entre administración y propiedad, entre jurisdicción y dominio, admitiendo la jurisdicción de administrar, pero cerrando la puerta a todo dominio y propiedad de bienes inmuebles y permanentes. El sentido en que entiende la palabra propiedad es la usual de su tiempo, tal como se lee en el Rey Sabio; cuando la define como "poder que ome ha en su cosa de facer della lo que quisier, según Dios e segund fuero" [54]. Lo que se dice de la Compañía en general vale de los superiores de la misma y de las provincias, que no son más que comisiones permanentes de jurisdicción otorgadas según las *Constituciones* por el General, para facilitar su trabajo y carga en el gobierno de la Orden. Puesta la incapacidad de la Compañía, de sus miembros y de sus casas profesas y residencias de adquirir derecho de propiedad civil, se salva el ideal ignaciano de estructurar una persona colectiva a las órdenes de la Iglesia para gloria de Dios y salvación de las almas sin apoyo permanente en lo terreno, como unidad dinámica, funcional e indivisible.

La pobreza así entendida es el baluarte de la Compañía. Para defender sus muros de los ataques futuros, que San Ignacio preveía como inevitables, no bastaban los medios ascéticos. El antiguo capitán aplicó genialmente los principios fundamentales de su pensamiento con el mayor rigor científico y práctico. La pobreza y humildad de Cristo, Sumo Capitán, le inspiraron la táctica de proteger el baluarte de la Compañía con autolimitaciones jurídicas, que los profesos debían asegurar con un voto especial, comprometiéndose ante Dios *personalmente* cada uno de ellos a velar por la defensa de este punto básico. Por eso, la Compañía y sus Prepósitos no tienen dominio sobre los bienes de sus colegios; ni los pueden usar en provecho de la misma, ni enajenarlos, o darlos ni siquiera a título de préstamo, en perjuicio de los colegios [54a].

---

[54] *Partida* a., tit. 28, ley 1.ª

[54a] "No hay lugar a ambigüedades (...) que según el derecho actual de la Compañía de Jesús, el sujeto de los bienes de sus colegios son los mismos Colegios" (GORDON, ArchTeolGranadino 16 (1956) 62). Nadal, fiel intérprete y promulgador de las *Constituciones*, enseña, que "si quando accideret (quod Christus avertat) ut bona illa non insumerentur in alendo collegio, iure agere posset collegium adversus professos, ne illo usu fraudaretur" (*In Const.* p. IV, c. 3, p. 74). Los colegios son para la Compañía y sus Prepósitos "tamquam pupillus sub tutore" (SUÁREZ, *De Soc.* IV, 11 § 7; *Opera omnia*, 17, 758). Los Colegios o sus tutores o administradores, según Suárez, tampoco pueden donar los bienes de un Colegio a otro bajo título de préstamo: "quia si religiosus accommodet alteri libros, vestes, aut similia, animo numquam repetendi, licet dicat se non donare et reservare ius repetendi quando voluerit non est restuta; quia revera est palliata, seu indirecta donatio, quae hic etiam prohibita est" (*Conselhos* II 2, p. 178).

En definitiva, el pensamiento ignaciano especulativo y práctico están trabados dentro de una unidad metafísica indestructible, que arrancando de la naturaleza activa y funcional del ser, se debe aplicar a la persona física con la mayor pureza. Esta pureza se manifiesta de la misma manera en la estructura dinámica de la Compañía, que es la obra principal de San Ignacio. Su mérito consiste en extender al hombre el paso verificado en el pensamiento primitivo del Cristianismo del concepto estático o eidético de δαίμων al funcional de ἄγγελος.

II. Influjos del pensamiento ignaciano

Los grandes pensadores reciben influjos de obras y culturas históricamente muy diseminadas e influyen a su vez en grandes zonas de las futuras generaciones [55]. Exportan de todas partes para importar a todo el mundo. La cantidad y calidad de sus géneros es otro rasgo de su producción y de su comercio. San Ignacio importa sobre todo de los Evangelios. Lo mismo que a San Francisco de Asís, se le debe contar entre los intérpretes más fieles de la pobreza evangélica, aunque de diversa manera. El *Poverello* la interpreta como artista genial divinamente inspirado. San Ignacio como pensador, que va a la última razón de las cosas, que Dios le manifiesta con profundidad excepcional. Su penetración hermeneútica no se limita a las Bienaventuranzas. Puede servir de muestra el brevísimo esquema de la "conversión de la Magdalena" [56], para ver cómo comprende la mirada reflexiva de San Ignacio, los rasgos esenciales de una escena, de una actitud o de una persona, cualidad que se ha estimado siempre como la más característica de los grandes pensadores, y en especial de los filósofos. Baste recordar la caracterización o semblanza de Sócrates, maravilla de los diálogos de Platón; la ética de Aristóteles, que es principalmente caracterización de hombres, los *Caracteres Morales* de Teofrasto. En pleno neoplatonismo, Porfirio dedica un capítulo al conocimiento extraordinario que poseía Plotino de los hombres (*Vite Plotini* c. 11). No parece que en este punto fuera San Ignacio inferior a ninguno de los grandes filósofos. Oigamos su análisis del episodio de la Magdalena:

---

[55] Las influencias más profundas y permanentes recibidas por San Ignacio pertenecen al orden místico, y muy especialmente la visión del Cardoner, que obró en su espíritu una gran transformación. De su influjo tratamos en otro artículo sobre el método ignaciano.

[56] *Ejercicios*, núm. 282.

"Primero: entra la Magdalena adonde está Christo nuestro Señor asentado a la tabla, en casa del phariseo, la cual traia un vaso de alabastro lleno de ungüento.

Segundo: estando detrás del Señor, acerca sus pies, con lágrimas los comenzó de regar, y con los cabellos de su cabeza los enxugaba, y besaba sus pies ,y con ungüento los untaba.

Tercero: como el phariseo acusase a la Madalena, habla Christo en defensión della, diciendo: (Perdónanse a ella muchos pecados, porque amó mucho; y dixo a la muger: tu fe te ha hecho salva: vete en paz)".

Muchos expositores comentan la escena como si lo principal fuera el amor de la Magdalena y su perdón, suponiendo que se trate de ella. Otros enfocan la exposición hacia la diferencia del amor que manifiestan a Cristo el fariseo y la Magdalena. El fariseo reacciona tibiamente y sin comprometerse ante los judíos. La Magdalena demuestra su talento de amar callando y llorando, mientras en su humilde arrepentimiento acaricia respetuosamente los pies de Cristo, como lo podría hacer con su padre la hija más respetuosa y agradecida. El fariseo no comprende la escena, preocupado probablemente por el compromiso que suponía para él la presencia del Maestro en su casa. San Ignacio dice que acusaba a la Magdalena. San Lucas se limita a reproducir el pensamiento del anfitrión: "Si éste fuera profeta, sabría quién y cómo es la mujer que le toca, porque es pecadora" (116). Por estas palabras y otros datos se deduce que no era una pecadora vulgar, que vende el pudor por el dinero, sino una dama licenciosa que triunfaba en el gran mundo. Simeón debía haber comprendido que tales mujeres no se presentan sin más ni más a llorar y ungir con sus cabellos los pies de un predicador popular, por insigne que éste sea.

El pensamiento del fariseo era ofensivo para Cristo. ¿Lo era de igual modo para la Magdalena? Aquí entra la fina observación de San Ignacio: "como el phariseo acusase a la Madalena, habla Christo en defensión della". Y ¡qué defensión! Por mucho que se revuelva en la literatura de todos los tiempos, nunca se encontrará una defensa semejante a la que Cristo hizo de la pecadora pública de Jerusalén. De ocurrir una escena parecida con un misionero o un taumaturgo, no tendría éste más opción que la de mandar retirar mujer tan comprometedora, excusándola tal vez de su arrebato e indiscreción.

El Señor no alega atenuantes ni excusas. Su defensa tiene tres pasos. Primero reconoce que la Magdalena le ama mucho más que el Fariseo. Acepta, además, los obsequios de la pecadora, al parecer emocionado, sin importarle nada lo que puedan decir todos los fariseos del mundo. Afirma en segundo lugar, que por el amor que le muestra enjugando y besando los pies, queda cancelada toda su vida de pecadora. Finalmente, en pleno ejercicio de sus derechos divinos, le da la sentencia solemne de absolución y la despide en paz. Para sellar la perpetuidad de su amor, hace una confesión implícita de su Divinidad, muy rara antes de la Pasión.

La escena así considerada, tiene para cualquier pensador una grandeza incomparable. Son impresionantes las escenas en que Cristo manda al mar, multiplica los panes, cura enfermedades y resucita muertos. Pero ninguno de ellos tiene la ostentación deliberada y casi retadora de la propia divinidad, como la absolución y amor públicamente demostrado a una pecadora justificada. Todo lector capaz de entender la escena tiene

que reconocer que ningún hombre puede hablar de esa manera. De lo contrario que se imagine y relate una defensa similar de una pecadora pública. El acierto hermeneútico de San Ignacio sobre Cristo defensor y perdonador, aunque siempre con el precepto condicional: "Yo os digo a vosotros que améis a vuestros enemigos y hagáis bien a los que os aborrecen" [57], revela cómo sabía leer las Escrituras.

En el uso de los autores eclesiásticos San Ignacio llega a donde llegaban los hombres letrados de su tiempo, exceptuando tal vez los atisbos geniales de un Melchor Cano en sus *Loci Theologi*, el primero en ver en los Padres una cantera de ciencia teológica, que se empieza a explotar desde el Tridentino, San Ignacio los compara con los escolásticos diciendo:

"Assi como es propio de los doctores positivos, assi como de Sant Hieronimo, Sant Augustin y de Sant Gregorio etc., el mover los affectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor; assi es más propio de los escolásticos, assi como de Sancto Thomas, San Buenaventura y del Maestro de las Sentencias, etc., el diffinir o declarar para nuestros tiempos de las cosas necesarias a la salud eterna, y para más impugnar y declarar todos los errorés y todas las falacias. Porque los doctores escolásticos (...) se ayudan de los concilios, cánones y constitutiones de nuestra sancta madre Iglesia" [58].

El juicio penetrante y maduro de San Ignacio comprendió en este campo teológico la situación de la ciencia contemporánea. Su aportación personal más importante es haber sabido definir la actitud subjetiva del creyente ante el objeto de su fe, que debe ser integral y no mutilada, como la de ciertos creyentes cerebrales entre los que se contaba Erasmo, que creía se podía hacer la crítica de las instituciones, como se pueden criticar las variantes de una edición. La actitud ignaciana se basaba en principios generales de crítica humana, aplicable lo mismo a personas físicas que a personas morales. Su norma básica para el crítico cristiano está así formulado en los *Ejercicios*:

"se ha de presuponer, que todo buen cristiano ha de ser más prompto a salvar la proposición del próximo, que a condenarla; y si no la puede salvar, inquira como la entiende, y si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve" [59].

Basado en esta comprensión profunda del hombre, no podía admitir críticas hechas a base de ironía, como las que se hacían de las indul-

---

[57] *Ejercicios*, núm. 278.
[58] *Reglas para sentir con la Iglesia*, 11.ª, *Ejercicios*, núm. 363.
[59] *Ejercicios*, núm. 22.

gencias, de las peregrinaciones jacobeas, y de tradiciones de cuya solidez no se ha de formar uno juicio con bromas como las de Erasmo, sino con argumentos científicos. De ahí el "alabar las reliquias de sanctos (...) alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias" [60]. El pensamiento ignaciano se nutría, por lo tanto, a pesar de su gran espíritu constructivo y modernísimo, de un gran respeto a la tradición de la Iglesia de todos los tiempos, sin excluir a la Cristiandad medieval y caballeresca vigente todavía en su juventud. De la espiritualidad contemporánea estaba informado como correspondía al fundador de una Orden religiosa. Es conocida la estima que hacía del *Flos Sanctorum* en la traducción de Fray Pedro de la Vega, de la *Vita* del Cartujano Ludolfo de Sajonia, de García de Cisneros, del Kempis o Gersoncillo y del ambiente de la *Devotio moderna* en que había nacido. Todo ello influía en su pensamiento integral, y por lo tanto directa o indirectamente en sus actitudes filosóficas, del hombre individual y colectivamente considerado. No sé si alguien ha superado a San Ignacio en estructurar la vida social, en particular una Orden religiosa, sobre principios estrictamente científicos y no sólo prudenciales de oportunidad y conveniencia. En las estructuras prudenciales se puede sustituir un sistema por otro sistema de disposiciones canónicas que no lesionen la esencia de la persona colectiva. Mas cuando la estructura se basa en *principios,* no se puede atentar contra uno de ellos sin destruir todo el sistema. Pero, volviendo a las influencias, merecen especial atención dos autores o dos corrientes propiamente filosóficas, la del Areopagita y la de Aristóteles.

El influjo de Aristóteles, aunque es considerable, aparece profundamente modificado en San Ignacio. Es curioso observar que las dos grandes cartas escritas a los estudiantes de Coimbra, la de la obediencia y la de la perfección, rematan con consideraciones filosóficas fundamentales inspiradas en Aristóteles, pero desarrolladas en un sentido ajeno al Estagirita. En la carta de la perfección dice:

"El modo que quiere Dios se guarde en las generaciones materiales, quiere proporcionalmente en las espirituales. Muestraos la filosofía y experiencia que en la generación de un hombre u otro animal, ultra de las causas generales, como son los cielos, se requiere otra causa o agente inmediato de la misma especie, porque tenga la misma forma que quiere transfundir en otro sujeto, y así se dice que *sol et homo generant hominem.* De la misma manera para poner en otros la forma de humildad,

[60] *L. c.,* núm. 358.

paciencia, caridad, etc., quiere Dios que la causa inmediata que El usa como instrumento, como es el predicador o confesor, sea humilde, paciente y caritativo" [61].

El pasaje está inspirado en Aristóteles. Según el Filósofo, la forma y la potencia se diferencian cuando los efectos tienen diversa materia que la causa. Así sucede en el hombre, cuya materia son los elementos y la forma su propia especie, interveniendo además como causas el sol y el zodíaco [62]. Del mismo modo dice en el *De generatione animalium*: "llaman engendradores y padres al cielo, al sol y cosas parecidas [63], aludiendo a una tradición primitiva, que en Egipto se aplicaba especialmente a los faraones. Con menos precisión repite el mismo pensamiento en otras partes [64] Alejandro de Afrodisia, el gran conocedor del Estagirita, simplifica el pensamiento dándole la forma en que la recoge San Ignacio: Ἐπειδὴ ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος [65]

Otros comentadores, comenzando por el mismo Averroes, aportan sobre tema [65] tan crucial nuevas cuestiones, que en tiempo de San Ignacio se debatían apasionadamente. El dominico Javelli, su contemporáneo, resume y combate la doctrina de ciertos averroístas. Según ellos, hay que distinguir entre la producción de los cuerpos simples y de los cuerpos mixtos. Las formas sustanciales de los simples estarían determinadas por su misma naturaleza a producir siempre un solo efecto igual a la causa. Los compuestos, por contener virtualidades diversas y tal vez antagónicas, se neutralizan en la acción, y necesitan que las causas generales determinen el efecto [66]. Javelli reprende a estos seguidores del Comentador, porque ignoran la conexión esencial que existe entre los cuerpos inferiores y los cuerpos celestes, lo mismo que entre los seres inferiores y el Ser primero, que es Dios. Si Dios no actuara con los seres secundarios todo vendría a la nada. Lo mismo sucedería si no actuaran los cielos. Luego no sólo son causa determinante de los efectos, sino verdadera causa agente.

El problema no puede tener mayor importancia ontológica. Por eso San Ignacio se ve precisado a darle una solución adecuada no sólo para la metafísica del ser físico, sino también del mundo moral. Los averroístas conceden demasiado poco a Dios; Javelli con los tomistas atribuyen a los cuerpos celestes una importancia excesiva. La conexión esencial que éstos ponen entre los cuerpos terrestres y el cielo no puede ser esencial, entendiendo por *esencial* una conexión absoluta o metafísica. Esta co-

---

[61] *Monum. Ignat.* Serie I 1, 510. No faltará quien piense que tal vez esta carta no fué escrita personalmente por San Ignacio, sino por su secretario Polanco. Ignoro si para esta fecha actuaba ya Polanco como secretario de San Ignacio. Dos o tres meses antes se hallaba todavía entre Bolonia y Florencia en sus estudios y afanes apostólicos. En febrero o marzo de 1547 recibió de San Ignacio una extensa carta, donde fluyen con la mayor naturalidad consideraciones filosóficas como las que estamos comentando. Así, por ejemplo: "Su divina magestad ha de hazer muchas cosas a su mayor gloria, tomándoos por su vero y fiel instrumento para ello" (*Monum. ignat. Epist.* I 458): "los nuestros procediendo allá con mucha humildad y con ella ayudando a disponer la materia, mediante la gratia divina, yo sin dubitar espero que su divina magestad porná enteramente la forma mayor alabança y gloria suya" (*L. c.*, p. 459).

[62] ARISTÓTELES, A. I. 1071 a 11-17.

[63] *De generat. anim.*, A. 2, 716 a 16-17.

[64] Cfr. *De generat. et corrum.*, 336 a 32.

[65] ALEXAND. APHRODIS., *In metaph. et.*, HAYDUCK, 683, 12.

[66] JAVELLI, O. P., *In Met.* XII, q. 13 (1955), pp. 350-354.

nexión esencial sólo se puede tener con la Causa Primera. Tampoco pueden tener conexión esencial física, como si las formas terrestres, por ejemplo, la del hombre, se hallara en el sol o en Dios y vinieran de allá por producción o generación física. Esto sería incurrir en un animismo supersticioso.

La solución ignaciana es que Dios interviene por su voluntad omnipotente, queriendo libremente que cada ser reciba para existir, el influjo de muchas causas indeterminadas, como son los infinitos factores ambientales que concurren en el origen de cada ser, para que sea de una o de otra manera. Pero quiere, además, que intervenga una causa inmediata de la misma especie, para que se transfunda al ser engendrado la forma que Dios quiere transfundirle. La misma providencia, que libremente ha impuesto para las generaciones corporales, rige también los influjos morales, en los cuales los hombres sólo son instrumentos que concurren con Dios a una causa superior a su naturaleza, como coagentes de Dios.

"También esta última idea está inspirada en Aristóteles, cuando dice, que "el que tiene la especie, engendra" [67], pero mientras en la filosofía eidética de Aristóteles, el que engendra *da su forma*, en San Ignacio *la hace* o concurre con Dios a hacerla. El sistema estático del Peripato con sus formas increadas y eternas, pasa en San Ignacio a una filosofía creacionista llevada hasta las últimas consecuencias, incluso prácticas y morales. Lo mismo ocurre con el principio enunciado a continuación por Javelli: "coelum motum non solum determinat agentia inferiora ad proprios effectus, sed agit et influit in quocumque effectu inferiori, sicut causa prima influit in omnem effectum causae secunde subordinatae" [68]. Esto es de Aristóteles [69]. San Ignacio corrige también este pensamiento en la carta de la obediencia:

"Y este es el modo con que suavemente dispone todas las cosas la divina Providencia, reduciendo las cosas ínfimas por las medias y las medias por las sumas, a sus fines. Y así en los Angeles hay subordinación de una jerarquía a otra; en los cielos y en todos los movimientos corporales reduciendo de los inferiores a los superiores, y de los superiores, por su orden, hasta un supremo movimiento. Y lo mismo se ve en la tierra en todas policías bien ordenadas, y en la jerarquía eclesiástica, que se reduce a un universal Vicario de Cristo nuestro Señor. Y cuando esta subordinación mejor es guardada, el gobierno es mejor, y de la falta de ella se ven en todas congregaciones faltas tan notables" [70].

Es la misma doctrina de la carta de la perfección, que concuerda asimismo con el principio y fundamento de los *Ejercicios*. Una vez más

---

[67] *Phys.* O., 5, 257 b 10.
[68] JAVELLI, *l. c.*, p. 352.
[69] ARISTÓTELES, *Met.*, A. 4, 1070 b 35.
[70] *Monum. Ignat., Epist. et instruc.* IV, 67. La carta es de 26 de marzo de 1553.

enseña San Ignacio la analogía existente entre el mundo físico y el moral. Ambos dependen de Dios con absoluta dependencia; en ambos se requiere, además, la intervención de otras causas inmediatas, junto con la Primera. En Aristóteles no cabe esta dependencia entitativa, pues cada forma es autónoma y autárquica. Tampoco hay jerarquías de movimientos entre los diversos cielos y la tierra, aunque hable de un movimiento universal. El pensamiento ignaciano es de nuevo aquí de raíces neoplatónicas cristianas, concorde con la doctrina areopagítica sobre la causalidad del Bien y de lo Hermoso[71], donde también se modifican ideas aristotélicas adaptándolas a una filosofía creacionista. Según el Areopagita, Dios da ser, perfecciones y hermosura aun al mismo no-ser, que podemos llamar materia, si es que se puede hablar de verdadera y estricta materia en una filosofía donde el no-ser tiene también su ser. Santo Tomás, a pesar de su adhesión al Estagirita, suscribe sin dudar esta doctrina:

"et quia nihil est *quod non participet pulchro et bono*, cum unumquodque sit sit pulchrum et bonum secundum propriam formam; et ulterius, etiam, audacter *hoc dicere* poterimus *quod non-existens*, id est materia prima *participat pulchro et bono*, cum ens primum non-existens habeat quamdam similitudinem cum pulchro et bono divino" [72].

Santo Tomás comprende lo audaz de esta posición en la que se admite sólo una materia primera nominal, en contra de todas las escuelas antiguas sin excepción, como la comprendía Orígenes en un pensador cristiano de su tiempo que también la negaba en virtud de sus ideas creacionistas. Esta es también la actitud creacionista del pensamiento ignaciano: Dios lo hace todo admitiendo el concurso activo de los seres creados, pero sin que por ningún lado asome un ser totalmente estático e inerte. La subordinación de las jerarquías angélicas es otro tema neoplatónico comentado por Santo Tomás y los pensadores medievales apropósito del *Liber de causis* y del Areopagita.

En estos pasajes y otros antes aducidos, resalta una clara visión del mundo. La ordenación sistemática del pensamiento ignaciano enfoca los grandes problemas de la vida partiendo de los primeros principios del ser. Es una arbitrariedad decir que en las ideas ignacianas no hay más que el conocimiento vulgar propio de un hombre de gran sentido común, que no rebasa los conocimientos adquiridos en el catecismo. Los catecismos de su tiempo se reducían casi exclusivamente a las oraciones ordinarias del cristiano y a los mandamientos. En el movimiento cate-

[71] *De div. nom.* IV, 5; MG 3 704 AB.
[72] STO. TOMÁS, *In librum Beati Dionysii, De divinis nominibus expositio*, ed. PIRA, p. 115, núm. 355.

quístico fomentado o provocado por San Ignacio entran ciertamente una serie de verdades fundamentales, pero éstas no brotan espontáneamente del pueblo, sino que las difunden insignes teólogos formados casi todos en la escuela ignaciana. Uno de los rasgos característicos del pensamiento ignaciano es precisamente su adaptabilidad para las grandes masas. Tal había sido también la Filosofía estoica, la más potente y unitaria de la antigüedad.

La rigurosa unidad con que abarca San Ignacio todos los órdenes del ser y de la actividad no es sólo la del cristiano bueno, que resuelve los problemas de su vida acogiéndose pasivamente a la conformidad con la voluntad divina. San Ignacio ve y enseña a ver en Dios el principio del ser físico y moral con todas las derivaciones especulativas, sociales y morales, como hemos visto a lo largo de este trabajo. En la férrea concatenación con que aparecen las ideas ignacianas teóricas y prácticas hay una unidad que va hasta las últimas causas con una pureza de líneas que puede competir con cualquiera de los grandes filósofos de la humanidad. En esta visión panorámica del ser y del mundo es incomparablemente superior a Sócrates, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel y la mayor parte de los más insignes pensadores. Se podrá discutir si las obras ignacianas han de entrar o no en el catálogo de las obras de filosofía. No faltarán escolásticos que al repasarlas echen de menos la estructura de los textos ordinarios de las escuelas y deducirán que San Ignacio no es filósofo. Mas a juzgar por el concepto de filosofía de los grandes diccionarios modernos y del que estuvo vigente en la antigüedad pagana y cristiana, no se les puede negar con derecho ese título.

Una señal de la índole y fecundidad filosófica del pensamiento de San Ignacio es su influencia en la filosofía posterior. La filosofía que se enseñaba en Alcalá, Salamanca y París en tiempo de Iñigo, quedó bien pronto eclipsada por la que introdujeron en las escuelas los discípulos de San Ignacio. En la mentalidad ignaciana se han inspirado los filósofos de la Compañía, y otros muchos, como Balmes, que han sido capaces de traducir en fórmulas racionales y sistemáticas los principios orientadores de su vida y conducta. Tal vez no ha habido entre ellos nadie que se haya inspirado tanto en el espíritu y pensamiento ignaciano como Francisco Suárez, el príncipe de los filósofos de la Compañía. Suárez coincide con San Ignacio en los puntos principales de su pensamiento y sistema. Tales son la unidad del ser transcendental, fundamento de la unidad de la metafísica suareciana; la analogía intrínseca del ser; el conocimiento de lo universal en lo singular; la presencia de la cosa en el concepto objetivo de la mente; el principio de la individuación por la

forma, no por la materia; el concepto de una materia prima no inerte sino dotada de actualidad y perfección [73], la coagencia con Dios, como su instrumento, en efectos intrínsecamente no contradictorios (potencia obediencial activa), el activismo cognoscitivo, el concurso divino en el orden moral (congruismo) y la justicia de Dios. Todos estos puntos cruciales y característicos de la filosofía suareciana, que hemos visto esbozarse en el pensamiento ignaciano, influyeron en Suárez por la vía de la espiritualidad de la Compañía. En bastantes de estos puntos coincidía Suárez con otros filósofos de la Compañía, educados en el pensamiento ignaciano. Bastan estos méritos adquiridos por San Ignacio por su influjo extraordinario en el pensamiento filosófico tradicional y moderno, para reclamar para él un puesto que hasta ahora se le ha negado en la Historia de la Filosofía indebidamente. La crisis filosófica actual, que no en todos sus aspectos es perniciosa, no tiene en San Ignacio un tratadista de textos de clase, pero sí un guía experimentado en educar la intuición de la verdad viva y concreta en toda su profundidad y amplitud, por métodos contemplativos históricos y doctrinales, por procedimientos afectivos y sensitivo-intelectivos, capaces de interesar a todo el hombre en el conocimiento y servicio de la verdad.

ELEUTERIO ELORDUY, S. I.

Oña (Burgos).

[73] DM XIII, 15, 11; ed. VIVES 25, 447.

DE FILOSOFIA DEL ORDEN ECONOMICO

Análisis crítico de las tendencias actuales

La ecuación, realidad-idea, es la problemática esencial a *todo* conocer, el *quid* de toda Ciencia.

Los pensadores se dividen por ello en tres grupos.

Para unos pensadores no hay ecuación, hay solo uno de los dos miembros: son, de un lado, los monistas de la realidad, los empiricistas; son, de otro lado, los monistas de la idea racional, el formalismo idealista.

Para el segundo grupo de pensadores, existe un trágico dualismo: realidad e idea. Entre ellos, con intención de superarlo, destaca Walter Eucken, que lo formula así: *Hic Leben-da Ratio*, suponiendo en aporía Vida y Razón [1].

Otros, en fin, y con ellos estamos, resuelven (hasta donde le es dado al intelecto humano) ecuación y antinomia, pues saben que el conocer tiene ante sí seres y objetos de cuya realidad no se puede dudar; mas, si bien el intelecto humano, por espiritual que es, no puede captar ni poseer lo material de los seres, ni sus contingencias, sí puede y está naturalmente capacitado para hacerse con sus esencias y concebir así la realidad en su universalidad y necesidad, al propio tiempo que conocer las notas individuantes de cada concreto ser.

Para quienes se hayan planteado fundamentalmente el problema del conocer, bastaría lo dicho para deducir, ciertamente, las bases sobre las que se asienta nuestro pensar científico y el camino de nuestro investigar.

Mas, tal posición filosófica, por genérica, precisa especificarse para nuestra ciencia y con especificación propia para el Orden o Estructura Económica [2].

---

[1] Cf. Eucken, Walter: *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. Jena 1940 XII+330 pp., p. 28.

[2] En nuestra sistemática el "orden o estructura económica" es una de las cinco que constituyen la civilización de todo pueblo informada por su cultura, cf. nuestra obra *De Estructura económica y Economía Hispana*, cap. *De la constitución de los pueblos*, pp. 33-73, Madrid (Rialp), 1952.

No es aquí empero lugar, ni tiempo hubiera, para una filosofía de la economía y de sus diversas posiciones mentales en su conocer. Lo que nos atañe, es exponer y fundamentar nuestro concepto de la materia y objeto de nuestra disciplina y el método de su conocimiento.

Mas, para ello, es preciso que nos situemos de algún modo en el estado actual del pensar económico.

Este pensar, empero, está hoy en día en evolución, no ya solamente en lo que atañe a los progresos de nuestra ciencia, sino que también, fundamentalmente, en su propio objeto, método y conocimiento. Baste recordar que, si así no fuera, ni Robbins, ni Myrdal, ni Mises, ni Eucken[3] hubieran publicado sus obras. No habrían sido necesarias.

La Ratio en Economía.

La cristalización de la Ratio, tomando la antinomia de Eucken, se realizó hace tres cuartos de siglo con las coincidentes obras de Menger, Walras y Jevons. Con ellos, y limitémonos ahora a los dos últimos, nació el concepto ideal-formal del equilibrio económico cuya universalidad y necesidad no reposaba en la realidad, sino en las constituciones interiormente lógicas de interdependencia funcional entre las categorías económicas elegidas y sujetas a las condiciones establecidas por unas ideas formales.

Su fundamento gnoseológico partía de Cournot, es decir, de un concepto mecanicista puro en el mundo económico[4].

El tiempo y el espacio no existen en tales concepciones de equilibrio; ni tan sólo como condición potencial o como realidades contingentes abstraídas. Las fuerzas que determinan sus ecuaciones son figuraciones de y en la mente; la simultaneidad de sus variables, todas interpendientes, es su condición general y necesaria. A tales sistemas, ni el concepto de reposo que define Leibniz pudiera aplicarse: *Ruhe ist der Grenzfall der Bewegung.* "el reposo es el caso límite del movimiento", porque el sistema cerrado de sus ecuaciones, ni permite movimientos interiores ni exteriores de cualquiera de sus variables, pues cada una y todas se definen y determinan entre sí.

---

[3] Recordemos tan sólo los títulos de sus bien conocidas obras:
Naturaleza y significación de la Ciencia Económica; el Elemento político en la formación de la doctrina en la economía pura; Acción Humana; Los Fundamentos de la Economía.

[4] Cf. del autor, *el Origen de la Concepción mecanicista de la Estructura económica* en "Boletín de Estudios Económicos", núm. 35, Bilbao. Mayo 1955, pp. 45-56.

Hacia la vida.

Una diferencia esencialísima existe, empero, entre Jevons y Walras con Menger y su escuela austríaca, especialmente delimitada por Wieser.

Tal radical diferenciación la puso de manifiesto Hans Mayer, en célebre estudio publicado en 1932, en el tomo II de la obra *Die Wirtschaftstheorie der Gegenwart*, titulado: "El valor de conocimiento de las teorías funcionales del precio" [5]. En dicho estudio, somete a crítica las teorías de Cournot, Jevons, Walras, Pereto y Cassel, definidas claramente como *teorías funcionales* y a ellas les contrapone el concepto y método de conocimiento *genético* de la teoría vienesa (cf. nota 4). Señalemos aquí, que la preocupación gnoseológica de Mayer no es otra que el poder conocer la realidad económica, esencialmente en movimiento. De ahí, su análisis crítico a unas teorías que parten de un propósito de conocer la formación de los precios y que, a medio camino, abandonan tal propósito para dar por dados los precios y así construir un sistema tautológico y de serpiente que muerda su propia cola.

"Sólo en un punto—escribe Mayer, terminando su estudio—tocaríase la realidad en ese sistema de libre flotación que representan las teorías del equilibrio: allí donde se realiza la indispensable introducción de la demanda, es decir, del factor dinámico. Si entonces se hubiera introducido una ley general experimental sobre la constitución de la interrelación de las demandas del individuo hacia los diferentes bienes (la cual no puede ser más que "psicológica"), entonces se habría construído con ello la "dinamización" del sistema, la conexión del proceso de la formación de precios con la realidad; pero, claro está; al propio tiempo, se hubiera dado el paso, de relaciones simplemente funcionales a relaciones causales" (causales-genéticas, para Mayer).

Por esto termina Mayer anunciando los nuevos caminos del pensar económico: de una concepción y método estático, a una dinámica; mas, conformada con la realidad del proceso económico. Tal dinaminación la fundamenta el concepto de valor de la escuela vienesa, generado por las elecciones individuales que son las que producen y determinan los precios. Pero añade algo más, y lo que añade, terminando, es capital para la filosofía del conocer dinámico, pues refiriéndose a Federico de Wieser, dice de él, que supo, de manera excelente y singular, unir la com-

[5] MAYER, HANS: *Der Enkenniswert der funktionnellen Preistheorien*, Viena, 1932; pp. 147-239b.

prensión histórica con el conocer teórico y así hallar, "*las leyes del ser en las leyes del devenir*".

La preocupación por tal unión, es precisamente la que señalamos en Walter Eucken, formulando su gran antimonia: Aquí Vida (historia, ser que deviene por el continuo elegir humano)—allá Razón (ciencia, idea universal y necesaria del ser).

El concepto y método de conocimiento de la realidad económica, mediante una filosofía activista se nos muestra, pues, patente.

El tiempo en Economía

La importancia de tal momento es decisiva. Las técnicas económicas modernas son todas técnicas dinámicas, desde los primeros trabajos de Moore (*Generating economic cyles*, 1923) hasta el interés general de hoy en día por el desarrollo económico.

La preocupación por la dinámica es hoy, general.

¿Qué son, si no, los modelos de secuencia de *Lundberg* y seguidores más que construcciones de explicación dinámica del mundo económico? ¿No tuvo que hacer primero el propio Lundberg, la crítica de las construcciones del equilibrio económico poniendo de manifiesto que en ellas no existía, ni podía existir, el tiempo?

He aquí algunos intentos de definir esta nueva posición dinámica, de 1935—madurada ya la crisis de pensamiento suscitada por la gran crisis estructural de 1929-32—a la actualidad.

Para *Hicks*,[6] la economía dinámica es la estática fechada, séase, la estática incluyendo el tiempo; para *Harrod*[7], sólo los cambios continuos constituyen la dinámica económica y no, los cambios únicos y singulares; *Frisch*[8] la central en el *proceso* del cambio y no simplemente en lo no-estacionario; *Tinbergen*[9] llama dinámica a una teoría cuando las variables concernientes a diversos momentos se hallan relacionadas en una ecuación; *Marschak*[10] de su parte dice que el estudio de la economía dinámica se refiere a la "causalidad" por los cambios de los datos; *Haavelmo*[11] se refiere a las "relaciones dinámicas mostrando las *fuerzas*

[6] Hicks, J. R.: *Value and capital*, Oxford, 1938; p. 115.
[7] Harro Roy F.: *Towards a Dinamyc Economics*, Londres, 1948; p. 22.
[8] Frish, Ragnar: *On the Notion of Equilibrium and Disequilibrium*, en "Rev. of Economic Studies", 1935-36.
[9] Tinbergen, J.: *Suggestions on Quantitative Business Cycle Theorie*, en "Econometrica", 1935, vol. 3, p. 241.
[10] Marschak, Jacob, en "Econometrica", 1938, vol. 6, p. 325.
[11] Haavelmo, T., en "Review of Economic Studies", 1950, vol. 16, p. 80.

dirigidas hacia un eventual equilibrio" (subrayado por él); *Baumol* [12] es más general y, por ello, también más profundo, pues por dinámica económica entiende "el estudio de los fenómenos económicos en relación con los eventos precedentes y sucesivos".

Mas no son solamente los autores que definen los únicos que conciben dinámicamente lo económico. El fenómeno es hoy general y creciente desde, digamos, Schumpeter a principios de siglo, para citar al más eminente pensador sobre el desarrollo económico [13].

He aquí, pues, que *el tiempo* se introdujo fundamentalmente en el pensar sobre el ser económico.

Este hecho es muy importante para nuestra ciencia. Las consecuencias han sido ya y habrán de ser muy importantes.

Las mismas definiciones que hemos señalado ya sugieren grandes problemáticas para el conocer.

Raíces filosóficas de la economía actual.

Mas, antes de pasar a las consecuencias, detengámonos en los antecedentes, en la causalidad general que nos explique este gran cambio de objeto gnoseológico en la economía.

La consideración activista de la economía no es autónoma. Se halla inmersa en un general y moderno pensar, en una filosofía contemporánea: la filosofía de la vida y de la acción humana.

Mayer lo señala ya en De Wieser: "halló las leyes del ser en las leyes del devenir": *die Gesetze des Seins in dem Gesetzen des Werdens fand.* Leyes del devenir, no basadas en el movimiento potencial de los seres, sino en una génesis sucesiva de acciones, es decir, en la acción llevando en sí misma la generación, la misma realidad haciéndose (*werdende, being*).

Y tales leyes del devenir, no otras son que las leyes del actuar humano, leyes generatrices (no funcionales) de los precios, fenómeno central económico, consustancial con el valorar, elegir y decidir.

Mas, esa distinción (y aún apartamiento del problema genérico del movimiento), centrando la atención en lo generativo, que es acción de "llevar algo" de traer a realidad algo nuevo, no es nueva, es viejísima:

---

[12] BAUMOL, WILL J.: *Economic Dynamics* Nueva York, 1952 (2.ª); p. 2.

[13] SCHUMPETER, J. A.: *Teoría del desenvolvimiento económico.* Una investigación sobre ganancias, capital, créditos, interés y ciclo económico. Versión española de JESÚS PRADOS ARRARTE (sobre la primera ed. inglesa, 1934), Méjico, 1934, 365 pp.

Al leer el Gratilo de Platón allí la hallé. Es la φορά frente a κίνησις; y *forá* no indica cualquier movimiento, sino un movimiento que "lleva algo"; encierra, pues, la idea de la producción de algo, es decir, de génesis. La acción humana, pues, genera continuamente cosas, seres; y, en griego, forá, indicó también el precio del transporte. No es de extrañar, pues, que en las acciones humanas, que generan los precios, viera Wieser cual leyes del ser, las leyes del devenir, del hacerse las cosas.

He aquí la problemática actual, ya hace más de dos mil trescientos años formulada en el propio Cratilo (386 e): "*Las acciones,* (πράξεις) ¿no son una forma determinada de realidad?".

Mas Platón, ante tal problemática, lo que hace es la crítica de las fórmulas relativistas de Heráclito, Protágoras y de Teetetos: del fluir universal (Heráclito), del hombre medida de todas las cosas (Protágoras) y la sensación como ciencia, precisamente al discurrir sobre lo que es la ciencia, si sensación, si opinión verdadera o bien opinión verdadera junto con la razón.

Los modernos, empero, han vuelto a tal problemática. Así dice hoy Misses: *Action is a real thing* (pág. 12. Cf. nuestra nota 14).

Antes de comprobarlo en los pensadores genéricos, en los filósofos, veámoslo en la mente de un economista actual: Fernando *Zweig* (Manchester de New-Hampshire, E. U. A.) en su obra: *Economic Ideas.* Dice así:

"La realidad es lo que puede llamarse siendo (*becoming, Werden*) no lo que ahora existe (*Sein*). El cambio, es la real esencia de la realidad: todo está en flujo y en movimiento constante (¿no vemos patentizada la actualización del πάντα ῥεῖ de Heráclito?, ¿no está aquí también entero Bergson?). La substancia de la materia, en sí, nada es más que movimiento. Así pues, tenemos que estudiar las leyes de la actividad (*laws of motion*) de nuestras instituciones y estructura (*of our institutions and structure*)."

Tal pensar, ni es pues nuevo ni es autónomo. Es de filósofos antiguos y modernísimos.

He aquí los jalones más importantes de los pensadores genéricos, de los filósofos, en este siglo XX:

—en 1903, SCHILLER (el inglés, Fernando Canning Scott), publica su *Humanism* (y él, nuevo Protágoras, se place en ser llamado sofista).

—en 1907, BERGSON publica *L'evolution créatice.* (La realidad toda es un puro devenir. No existen cosas sino, únicamente, acciones: el Ser es devenir.)

—el mismo año, JAMES, su *Pragmatism.*

—en 1908, D'Ors publica su tesis bergsoniana en Heidelberg: *Le résidu dans la mesure de la science, par l'Action.*

—en 1911, Waihinger, su *Die Philosophie der Als-ob.*

—en 1914, Waatson, su *Behaviorism.*

—en 1922, Dewey, *su Human Nature and Conduct.* (Todo cambia, dice, igual que Heráclito; y añade, sólo hay experiencia: el pensamiento mismo no es más que un instrumento para la acción; así, pues—comentamos—, los modelos de secuencia, para la política económica, las matrices de Leontief, no en otra filosofía reposan.)

—al año siguiente, Morgan, su *Emergent Evolution.*

—en 1937, Lavelle, ya metafísico del ser con cercanos parentescos con la filosofía tomista, acogiendo la filosofía de la existencia, según esclarece Bochenski, publica su *De l'Acte.* Y hoy, en esta y otras obras, repetidamente citado por Baudin.

—y en 1943, Sartre da a la publicidad *L'être et le néant.*

No en vano citamos estos autores. A pesar de sus diferentes posiciones, todos coinciden en la problemática existencial y en una realidad cambiante, es decir, en una filosofía de la acción, aunque entre ellos se hallen como en dos polos los dos últimos, más cercanos en el tiempo, famosos ambos: Sartre, cuya filosofía yo calificaría de *Tout ça m'est égale,* o sea del completo nihilismo del ser y conocer; y, Lavelle, que no conocemos directamente pero de cuyo autor ya hemos señalado, basados en la autoridad de Bochenski, su vuelta a la ontología, con discurrir moderno.

Pero además, la pertinencia de nuestra cronología tiene por razón, el que tales autores y sus similares, influyen y se hallan presentes por sus ideas e incluso son citados y utilizados en obras de economistas. Bergson y Vaihinger, especialmente en Europa, James, Watson y Dewey, en norteamericanos.

* * *

Bástenos señalar, como más significativa, la última referencia que de Bergson hace, sumiéndose en su dialéctica, el profesor Luis de Mises, precisamente al terminar su obra *Human Action* [14] con su capítulo: "Economía y los problemas esenciales de la existencia humana. Ciencia y Vida":

Sea cual sea lo que el futuro le depare (el hombre), no puede sustraerse a las necesidades de su hora actual. El hombre, en tanto viva, no puede hacer otra cosa que obedecer al impulso cardinal, al *élan vital* (sic) (pág. 878) (referencia plenamente

[14] Mises, L. von: *Human Action. A Treatise on Economics,* Londres, 1949; 890 pp., esencialmente la misma, pero reescrita, que su obra primera sobre el tema: *Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens,* Ginebra, 1940; 756 pp. (Obsérvese la evolución con la inversión de subtítulo y título: *Handeln-Action.)*

concordante con su adhesión textual en la pág. 49). Y, a continuación, inmediatamente, resume una vez más su tesis: "Corresponde a *la humana natura* el buscar preservar y fortalecer su vida, porque es insatisfecho y tiende a apartar de sí la *inquietud (uneasiness* en esta edición inglesa; *Unzufriedenheit,* en la anterior alemana), porque se halla en busca de lo que se puede llamar felicidad".

Y, con respecto a Norteamérica, bástenos recordar lo que todo economista conoce: que el institucionalismo se halla justificado tanto por la filosofía pragmatista de Peirce y de William James, cuanto por la de Dewey, como por el behaviorismo de Watson; y que tales filosofías no sólo son básicas para el institucionalismo, sino que también para la mayoría de los economistas norteamericanos sucesores en cierto modo de la escuela marginal de John Bates Clark, así como los estadísticos y econometras.

Lo más importante, empero, de toda esta filosofía actualista y activista es que en la mayoría de los autores economistas ha conducido a un gran escepticismo y relativismo en el conocer.

Este era el gran peligro y ha sido la grave consecuencia, no ya de prestar atención absoluta a la acción y actuar humano, sino de negar primero la sustancia y, luego, la existencia del propio ser y consecuentemente de los seres.

La acción, el actuar humano, es una consecuencia y necesidad del vivir, ciertamente, pero un fenómeno, por vital que sea, jamás puede ser el ser mismo; pues depende de la naturaleza y de las potencias de la sustancia del ser.

Cuán peligroso ha sido este centrar en la acción el pensar filosófico, cuán cercanas pueden ser dos filosofías que, partiendo de la mismas premisas, de la acción, pueden conducir facilísimamente a caminos diametralmente opuestos, uno afirmando el ser y otra conduciendo a la nada, nos lo demuestran estos dos pasajes que nos sumieron en estupor puestos lado a lado. Uno de Blondel, 1893, otro de Mises, 1940 en alemán y 1949 en inglés.

El primero, Mauricio Blondel [15], es a quien, de propósito, hemos silenciado el puesto de primacía contemporánea, tres lustros antes de Bergson, pues fué en 1893 cuando dió a luz la tesis que le hizo famoso: *L'Action* "Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica".

He aquí Blondel:

---

[15] Para un excelente análisis y crítica de BLONDEL, cf. ROIG GIRONELLA, S. J., JUAN: *La filosofía de la acción* (C. S. I. C., Instituto de Filosofía "Luis Vives", serie B núm. 2), Madrid, 1943; 326 pp.

La acción nace de un desequilibrio entre el poder y el querer, porque nuestro poder es inferior a nuestro querer; tiende a restablecer el equilibrio y cesaría si alcanzara tal objeto... he aquí *la inquietud humana continuamente alimentada por una voluntad no satisfecha;* ciencia, acción individual, acción social, acción moral, todas nos dejan *frente a un destino inacabado e incumplido* [16].

He aquí Mises:

El hombre actuante está ansioso de sustituir un estado menos satisfactorio por otro más satisfactorio. Su mente imagina condiciones que le acomodan mejor y su acción tiende a realizar su estado deseado. El incentivo que impele al hombre a actuar es siempre cierta *inquietud (uneasiness). Un hombre perfectamente satisfecho con su estado no tendría incentivo alguno para cambiar las cosas.* No tendría ni quereres ni deseos; sería perfectamente feliz. No obraría... pero para que un hombre actúe... precisa tener al poder de apartar o abreviar la sentida inquietud. Sin tal condición no puede haber obras. El hombre debe someterse a lo inevitable. *Debe someterse al destino* (págs. 13, 14 de la ed. inglesa y, similarmente, 30 de alemana. Cf. nota [14].)

Los textos de Blondel y Mises parecen los mismos. Ambos, además, se proponen, en sus respectivas obras, hacer una *ciencia de la acción.* Blondel, declarándolo tanto en 1893 como en 1936; Mises, llamando a tal ciencia Praxeología, tomando la palabra de Espinas. Blondel haciendo referencia a tal voz del mismo Espinas, en sus textos.

Ambos, señalando la inquietud humana como productora del actuar y a éste tan necesario y consustancial que sin actuar se muere. Ambos, poniendo al pensamiento como requisito del actuar. Ambos, señalando la permanente insatisfacción del hombre, causa de su actuar, de su vivir, de su destino irrenunciable.

Mas, la gran divisoria se halla en la pregunta final: ¿Qué fin tiene tal inquietud, tal insatisfacción, tal continuo actuar? Para Mises, la muerte y, luego de la muerte la Nada. Para Blondel, luego de la muerte, el Todo, la posible satisfacción de nuestro actuar, la posesión del Ser.

¿Por qué?

Porque Blondel, en su segunda *Action* y en sus poco anteriores obras, *La Pensée* y *L'Être et les êtres,* sabe, que *actio sequitur esse* [17]; sabe, que la acción surge y reposa en algo substancial y, pues la substancia humana es un compuesto (lo repite a menudo), sabe que la forma

---

[16] Hemos leído los dos tomos de la llamada "segunda" *Action,* de 1936 y 1937, que es obra rehecha y no segunda edición del texto que citamos de la llamada "primera" *Action;* mas este texto, al menos inasequible, lo damos de la *Historia de la Filosofía* de BREHIER, cap. 9, "La filosofía de la vida y de la acción: el pragmatismo", párrafo 1.º

[17] Cf., p. e., pp. 43 y 84 de la II *Action.*

espiritual es inmortal y puede alcanzar su fin; mientras que Mises nada necesita saber, incluso, de la existencia de un alma humana.

He aquí el gran cruce de caminos de la filosofía de la acción; entre estos dos extremos, Blondel y Mises. Todos los demás son intermedios, incompletos y, por ende, faltos de un sistema lógico; son, pudiéramos decir, pseudosistemas, puros relativismos ingenuos; no concluyen lógicamente, como Mises (economista) y Blondel (filósofo), sea en la nada, sea en el todo [18].

Los economistas en busca de la substancia.

No es impropio ni muchísimo menos el que hayamos tenido que remontarnos, aunque sólo fuera por un momento, a la problemática de la acción humana.

La posición dinámica para el conocimiento de lo económico, se ha desarrollado enormemente estos últimos tiempos. Hoy es dominante en los autores.

¿A qué resultado ha llegado tal concepto y métodos consecuentes?

Prescindamos de todo y lo mucho que no hace referencia directa a nuestro objeto. Lo importante para nosotros es, el poder concluir que el estudio de la economía dinámica se ha mostrado huérfano de una referencia al ser, a la substancia de lo económico; sin tal referencia todo lo dinámico se escapa de la mente y de toda comprensión de la realidad: no tiene aguante en nada permanente. Ya nos dijo, con verdad, Aristóteles [19], que un devenir sin deviniente, que el pasar de una manera de ser a otra, sin algo permanente, no puede siquiera imaginarse; porque, si todo es únicamente "devenir" nada es y todo es lo mismo, lo verdadero y lo falso, el ser y el no ser.

Los modernos economistas, para señalar, para asirse a una realidad de cierta permanencia, y que se les aparece evidente y necesaria, es por lo que utilizan cada vez más el término estructura.

---

[18] La finalidad metafísica en BLONDEL es conocida, la de MISES, hela aquí: "Ante cada uno está el futuro desconocido y del cual una cosa es segura: que pronto o tarde, e irremediablemente, conduce a la Nada" *(in das Nichts führt)*, p. 740, edición alemana. o. c.

[19] En su *Metafísica*, 3,5/1010a20; 10.5/1062a33; 3,3/1005b24; 3,8/1012a34.

Cf. también nuestra nota 5 en *Corología*, pp. 20,21, refiriéndonos a SANTO TOMÁS *(Sum. Th.*, 1-2 q.52 a.1c), el cual, siguiendo a Aristóteles, establece que, cuando una cosa recibe o va recibiendo su forma y figura (es decir, se va estructurando), no se dice alterarse (o sea, ser otra), sino más bien hacerse. Con ello, hoy olvidados, ambos nos dan la fecunda y universal *verdad dinámica y vital*, frente a un incaptable, por contingente, activismo.

Ya tenemos, pues, la Estructura a la vista.

La razón les dice, nos dice, que la vida no sólo parte de, sino que se asienta en algo; que este algo es algo permanente, substancial, y que la acción, imprescindible ciertamente, es sólo un accidente con-substancial al vivir. Para comprender la acción, la dinámica, hemos de conocer el ser de cuya potencia parte y se justifica.

Pero, sin modificarse el pensar fundamental, jamás se podrá hallar un concepto satisfactorio, en lógico sistema, de la substancia de lo económico, de la composición de sus elementos permanentes, de su estructura íntima y substancial.

Este desdeño de la substancia no es propio de economistas; responde también a un ambiente filosófico proveniente de todo empirismo y positivismo, hoy, al parecer, reforzado por apelaciones a las teorías de la relatividad y de los quanta, incluso por filósofos como Whithead, quien muestra el activismo modernista al concebir a la substancia como un *mero sucederse de acontecimientos*. Sin embargo, también hoy se pone cada día más de manifiesto que las objeciones opuestas a la realidad de la substancia y los principios que tratan de combatirla, precisamente se revuelven contra sí mismos, conducen a la admisión de la realidad de la substancia y hacen, incluso, patente su fecundidad, en admitirla, para la investigación científica.

Consignemos lo que expresa Abelé[29] a este respecto: "Aunque el *panmatematicismo* científico actual tienda a ver solo *rapports sans supports*, toda ecuación expresiva de esas relaciones contiene parámetros, casi siempre "específicos", y ésos, hallados por la investigación científica de la realidad, muestran que en ésta, hoy como antes, se verifica, expresada hoy en lenguaje matemático, la auténtica noción de substancia".

Y ésta se aplica igualmente al análisis económico.

La causa próxima del llamado problema de las estructuras.

Así como la mayoría de los economistas se apercibieron que la concepción estática de lo económico era parcial e incluso irreal y se dieron al análisis de las *dynamic economics*, poniendo a una flotante acción humana en su origen y esencia, viendo en el proceso económico un *fluir* y, al principio, solo un fluir, así mismo *su discurrir lógico ha hecho ver* a varios economistas que *el solo fluir, que solamente la acción, era inca-*

[29] ABELÉ, J.: *La physique moderne et la notion de substance*, en "Archives de Philosophie", 18 cahier II (1952), Paris, pp. 218-231, esp. 231.

paz de plena explicación de los propios problemas que se pretende explicar.

Y este momento es lógico, porque el mundo económico, ligado al hombre y al cosmos, no es sólo cambio. El movimiento no se explica por sí mismo.

¿Qué hicieron, pues, los economistas?

Primero, para poder tener en cuenta lo que aparecía de cierta permanencia, los economistas dedicados a ciclos, a fluctuaciones económicas, a modelos de secuencia, fueron quienes introdujeron en sus ecuaciones *coeficientes constantes,* implicando ese algo permanente a través del devenir y fluir de acciones humanas y de bienes económicos.

Sin embargo, pronto se observó que tales coeficientes, ni podían considerarse todos de igual constancia ni se podían introducir todos los coeficientes que captasen todas las causas que delimitaban las variaciones en la cual está encuadrada la vida económica; *causas constantes que efectivamente existen y que determinan* las posibilidades y límites del actuar económico.

De ahí la *primera distinción* (desde ya *Bouniatian* en 1908 y en sus Estudios sobre la Teoría y la Historia de las Crisis Económicas), entre *factores endógenos* y *factores exógenos* (los llamados también extraeconómicos) a las crisis o ciclos; los primeros, puramente económicos, fluyentes a su vez y captables racionalmente; los segundos considerados empíricos, descriptivos, irracionales, de no necesidad y universalidad (en el campo abstraído de la lógica económica).

De nuevo, nos hallamos ante la obsesión: *Ratio-Leben.*

Mas, *la necesidad de conocer lo que realmente son,* cómo son, y cuál es la determinación, en el mundo económico, de tales "cosas" consideradas como no económicas y dejadas aparte, llamadas datos y exógenas a lo económico, condujo a los economistas al llamado *problema de las estructuras,* usando la reciente expresión de *Akermann.* Y esto porque la lógica les condujo a tener que aceptar la real existencia y la real influencia determinante de unos algos permanentes o muy lentamente variantes, en el encuadramiento de las categorías llamadas estrictamente económicas.

Es así por lo que Wagemann, Clark (Mauricio), Schumpeter, Perroux, Eucken, Tinbergen, Marjolin, Dupriez, Akermann, Sellier, Lundberg, Abdala, Clemens, para no citar más que una selección de alemanes, norteamericanos, suecos, franceses y holandeses, todos *llegan a clamar,* hoy en día, *por la necesidad de penetrar y ampliar el campo del*

pensar e investigar económico, con el fin de conocer qué hay y cómo coordinar lo adquirido por la ciencia económica, *con esa realidad antes descuidada* que todos *llaman de una u otra manera estructura económica y estructuras extraeconómicas, implicadas de necesidad en el fluir económico.*

Las concepciones de estructura por los economistas.

Es un hecho, sin embargo, que el término estructura y estructura económica es hoy, desde hace unos veinte o veinticinco años, tan ampliamente utilizado por los economistas como poco definido o comprendido.

Veamos algunos, los más significativos intentos de definición:

Harms (1926) es el primero en el tiempo; y hace excepción por ser el único que no se pone frente a un dinamismo del fluir, sino ante una problemática de la substancia del ser económico: las variaciones de estructura de la economía alemana [21].

Por esto en él hallamos ya la noción de *un todo y sus partes* como concepto de estructura.

He aquí, el resumen de su Concepto de Estructura:

"*Estructura,* en general, es un concepto que entiende el modo y manera cómo están integradas las varias partes en y formando un todo.

En Economía, conviene *como un todo o unidad formada por la multiplicidad de las relaciones económicas;* y, *en lo social, por la multiplicidad de las relaciones humanas; ambas significan construcciones de la diversidad en una unidad.*

La economía social, como sistema unificado de las organizaciones e instituciones económico-sociales, es algo más que un sistema de simples relaciones de cambio, de mercado económico; es una construcción, un organismo concreto que, teóricamente, se debe ver como un caso concretizado de un determinado ensamblaje de relaciones económico-sociales, dentro de un territorio estatal, formado por ligazón de sus economías particulares.

El conocimiento de tal Estructura, hay que entenderlo *por su ley* de constitución (*Formgesetzlichkeit*) o la ordenación que esclarezca y expli-

---

[21] HARMS, B.: Su discurso como presidente de la subcomisión I Estructura general económica, de la gran comisión sobre *Strukturwandlungen der deutschen Volkswirtschaft,* en el "Weltwirtschaftliches Archiv", Kiel, oct. 1926, pp. 199-273.

que la conformación (*Beschaffenheit*) del todo por las características, la situación y la ligazón de las partes; así como la conformación de las partes por la manera de ser del todo y su determinación lógica."

WAGEMANN (1928) ante la problemática de la coyuntura, distingue los elementos económicos, *según el carácter de sus movimientos*, en *estructurales*, que para él son los "datos" y en *coyunturales*.

Las variaciones estructurales son, de por sí, *transformaciones orgánicas*, las oscilaciones coyunturales son manifestaciones de *fenómenos funcionales* [22].

No hay aquí, pues, ni verdadero concepto ni definición de estructura económica.

J. M. CLARK (1934 y 1944) busca explicar una mutua armonía o equilibrio de las fuerzas dinámicas con su concepto de *Sociedad en Balance*, por la *necesidad de una velocidad proporcional de desarrollo* de los *elementos del sistema económico*, equilibrio que *se perturba* por los que llama *factores estratégicos* [23].

La *idea de proporcionalidad en el movimiento de elementos integrantes de lo económico* (entre los cuales estudia varios hasta hoy considerados extraeconómicos, por ejemplo, rigideces provocadas por sindicatos obreros, asociaciones agrícolas, carteles industriales), es ciertamente una preocupación por la estructura, pero no pasa de ello.

SCHUMPETER (1939 y 1946) que dió ya en su famosa obra sobre la teoría del desarrollo económico importancia a los factores llamados extraeconómicos (o exógenos frente a los endógenos en la terminología empleada por primera vez por su contemporáneo Bouniatian), con su teoría y factores de la "innovación", en su última y reciente *Capitalism, Socialism and Democracy*, al ocuparse de la evolución sociológica del medio, concluye que *cada medio social exige un nuevo sistema* porque la evolución de las estructuras sociales lo exige [24].

Estamos de nuevo con el uso del término, pero sin definición ni verdadero concepto. Solamente hay el reconocimiento del algo del cual depende el sistema económico.

PERROUX (1939) ya definió a la estructura económica, como "las proporciones y relaciones que caracterizan... un conjunto económico localizado en el tiempo y en el espacio" [25].

WALTER EUCKEN (1940), a quien dedicamos un artículo reciente [26], nos dice, resumiendo aquí, que hay infinidad de "formas estructurales" en infinidad de unidades económicas concretas" (*Wirtscheftsgebilde*), pero las formas estructurales las convertimos para su conocimiento mental (su *Ratio*) en "formas puras" mediante "tipos ideales" típicamente abstraídos.

---

[22] WAGEMANN, E.: *Konjunkturlehre*. Eine Grundlegung zur Lehre von Rythmus der Wirtschaft. Berlín, 1928, XVI + 301 pp., pp. 21-24.

[23] CLARK, J. M.: *Strategic factors in business cycles* (Nat. B. of Ec., R. núm. 24), Nueva York, 1934, pp. 6, 14, 19, 24, 25.
Ibidem: *Demobilization of Wartime Economic Controls*, Nueva York, 1944, p. 131.

[24] SCHUMPETER, J. A.: *O. c.*
Ibidem: *Economic Cycles. A theorical, historical and statistical analysis of the capitalistic process*, Nueva York y Londres, 1939.

[25] PERROUX (Apud Clémens): *Mélanges économiques et sociaux offerts à Émile Witmeur*, París, 1939, pp. 271-285, esp. 282; y su *Cours*, v. I (5.ª), París, 1947, página 288 y siguientes.

[26] Cf. *Arbor*, revista del C. S. I. C. Mayo 1956.

Las *formas ideal típicas* son "unitarios elementos constitutivos estructurales" o "formas fundamentales". Con las "*formas ideal típicas*" *se constituyen los únicos sistemas económicos "puros"*: la *Economía Centralizada*, con cuatro formas puras y la *Economía de Cambio*, con Hogares[27] y Empresas y

25 formas de mercado,
2 formas principales de economía dineraria y
3 sistemas puros de dinero.

El total de los elementos formales que constituyen los reales *Ordenes económicos* (su *Leben* o *Tipos-reales*), establecen las constelaciones de condiciones (digo, pues, condiciones estructurales), cuyas conexiones son vigentes sólo dentro de cada peculiar constelación[28]

El concepto de Eucken, a pesar de su declarado realismo (su apoyo en Taine) es formal-ideal, y contingente para cada realidad de orden económico, concreto.

TINBERGEN (1939 y 1952) incluyó ya, en sus modelos, variables exógenas, que él llama externas. Su presencia perturba (mecánica o matemáticamente) las variaciones dependientes de las acciones puramente internas.

Pero, en 1952, Tinbergen se preocupó de los problemas que suscitaba el concepto de estructura y dió ya de ella "una" definición:

Estructura, dice el econometra, son "las características no inmediatamente observables referentes a la manera como reacciona la economía a ciertos cambios. En términos econométricos, *son los coeficientes;* no se trata solamente de *coeficientes de reacción técnica* sino que también de *coeficientes de reacción psicológica* e *institucional*. Su conjunto da, de una parte, una *imagen arquitectónica de lo económico* y, de otra, determinà las *vías de reacción* de ciertas variaciones"[28].

Para Tinbergen la estructura se reduce, pues, a un conjunto de coeficientes. Su concepto es puramente instrumental y constituye lo que él mismo llama, "la información mínima exigida". A tal reducido concepto identifica la noción de estructura.

MARJOLIN (1941) es más explicito. La *actividad económica*, dice, depende del cálculo económico de cada sujeto y está *limitada por los dados y las instituciones*. Y, cuando tratamos de conocer el progreso económico, "*nos topamos* invariablemente *con fenómenos contingentes*, accidentales, irracionales, pertenecientes *a series casuales extraeconómicas*" y es por ello que en los movimientos largos "*el aspecto extraeconómico domina* y hay que recurrir, pues, a todos los métodos de las diferentes ciencias humanas". De ahí que la tercera y última parte de su obra la dedique a la "sociologia Synthetique"[29].

DUPRIEZ (1947) concluye que el estudio de los ciclos, especialmente los largos, conduce no sólo al estudio de las estructuras (para él, modificación de la distribución de los factores y ramas económicas), sino que también a los ethos extraeconómicos que limitan o rigen la actividad económica[30].

---

[27] EUCKEN: O. c., p. 104, en el *Hanshalt* (Hogar kantiano puro) de Eucken: *es wird weder gekacht, noch gewasdn, noch genäht*. Ante tal construcción del idealismo hay que preguntarse: ¿Es esto algo que tenga que ver con el universal "Hogar"?

[28] TINBERGEN, J.: *Vérification statistique des théories des cycles économiques*, 2 vols. (Sociedad de las Naciones), Ginebra, 1939.

[29] MARJOLIN, R.: *Prix, Mannaie et Production* (ensayo sobre los movimientos económicos largos), prefacio de CH. RIST, Paris, 1941.

[30] DUPRIEZ, L. H.: *Des Mouvements économiques généraux*, 2 vols., Lovaina, 1947, 552 + 648 pp.

De nuevo, sin concepto claro, salvo como desde Wagemann, a considerar la real presencia de los "datos". Mas, en Dupriez, de intencionalidades exógenas, influyendo la vida económica.

AKERMANN (1949 y 1954) no define aún la estructura sustancialmente sino con respecto a su fin metodológico: *"el encuadramiento o contextura de los movimientos económicos que,* a corto plazo, se nos *aparece como "invariable"* y que se halla *en contraste con las fluctuaciones económicas"*. Tal encuadramiento se define por los *límites estructurales,* de su creación, obtenidos por correlaciones de sus *índices estructurales,* de auge o declive, en dos tipos de series: *de mercado* (capitales, materias primas, agrícola) y *de grupos* (ocho actividades económicas predominantes en los grandes países industriales).

En Akermann hay la *idea de una estructura cambiante a largo plazo,* entre cada límite estructural. Cada estructura requiere sus propios modelos de cálculo, y comporta una diferente combinación de grupos e instituciones diversas.

Por esto hay, para Akermann, *otras estructuras*: de orden político, técnico, monetario, de distribución de renta, etc., y sus índices permiten connotar la estabilidad o inestabilidad de la Sociedad.

Modernísimamente Akermann, al hacer hincapié en la causalidad de lo económico, llega a opinar que el análisis causal, "incorpora los resultados y métodos de otras ciencias sociales" [31].

SELLIER (1949) expuso brillantemente una causa excepcional como origen de la preocupación por la estructura económica. *La gran depresión,* es la tesis de Sellier, originó un viraje decisivo en la orientación de la ciencia económica. Su consecuencia más importante fué, el dirigir la *atención hacia el estudio de las estructuras,* sin las cuales es imposible explicarse los ciclos y la coyuntura.

Por esto, dice, las nociones de *coyuntura* tienen en cuenta el conjunto de *variables,* mientras que la de *estructura* el conjunto de los *datos;* y éstos son indispensables para explicarse la evolución económica [32].

Así, pues, señala ya, bajo el sugestivo título: *hacia una teoría de las estructuras,* la evolución del pensamiento económico hacia tal reconocimiento estructural.

LUNDBERG (1950) el primer exponente de la metodología del proceso dinámico, en artículo de 1950 no sólo pone de manifiesto "la enorme sobreestimación del valor explicativo de una teoría matemática o econométrica" del tipo de las de Harrod o Hicks, sino que *subraya la importancia de los cambios de estructura económica,* aleccionado indudablemente por la obra de su joven compatriota Dähmen, discípulo

---

[31] AKERMANN, I.: Cf. artículos: *L'Analyse structurelle des variations économiques,* en el "Bullt. de l'Inst. de Rech. Econs. et Soc." de Lovaina, 1948; *Cycle et Structure.* en "Rev. Economique", enero 1952; *Le principe du dualisme appliqué aux problèmes de croissance et des cycles.* en "Économie appliqué", 1954 (núms. 1-2, enero-junio); y en su *Economic Progress and Economic Cycles.* Londres, 1932, p. 79. ya constató que *"when it is a question of explaning these waves, we are faced, whether we like it or not, by a problem which goes far behind the bounds of economics... one of general philosophical import".* (Subrayado por nosotros.)

SELLIER, F.: *L'influence de la "grande dépression" sur l'orientation de la théorie économique,* en "Economic Apliqués", París, 1949, t. II, núms. 3 y 4, pp. 392-416. esp. 409-415.

de Akermann, sobre la economía sueca, mediante el concepto de *Bloques industriales* de evolución [33].

Señalar la importancia del estudio estructural es muy importante en Lundberg, pero no es aún definición.

CLOUSEAU (1951) en su estudio sobre "Sistemas y estructuras económicos", distingue entre Sistema y Estructura.

Define al sistema, por sus características:

1) *Sus móviles* u orden espiritual de la vida de los individuos;

2) *Su técnica,* que llama la sustancia (sic) del sistema;

3) *Su forma* u organización social, es decir, el orden objetivo de la vida económica.

Esta clasificación, que no real sistemática, le sirve para exponer ciertos rasgos de los cuatro sistemas típicos que la historia, dice, nos permite separar: economía señorial cerrada; economía artesana; sistema capitalista; sistema de economía planificada.

Su *noción de estructura,* la concreta diciendo que "estructura son el conjunto de dados sociales particulares que caracterizan cierta colectividad económica, localizada en espacio y tiempo". Tales particularismos (o notas individuizantes, pudiéramos decir) son debidos a dos causas distintas: 1) situación geográfica y "milieu" natural; y 2) diferencias psicológicas, políticas y morales en cada medio.

Con tal encuadramiento, realiza un ensayo histórico, de "la evolución de las estructuras del capitalismo durante los siglos XIX y XX": Del capitalismo atomístico al capitalismo de grandes unidades monopolísticas; del capitalismo esencialmente liberal e individualista al capitalismo de Estado; del capitalismo con tendencia internacional al nacional con tendencia autárquica [34].

El título de su estudio, promete, pues, más de lo que da.

ABDALA (1951) si bien titula su obra: *Monnaie et structure économique,* declara que "*el sentido del término no está aún bien definido* y tiene acepciones diversas", luego de señalar que "de Wicksell a Keynes, los autores que se ocuparon del equilibrio monetario estuvieron *de acuerdo* en hacer *abstracción de las condiciones de estructura* o, más exactamente, las tomaron *como un dato* del análisis teórico".

Para su objeto, determinar el valor de la moneda como resultado de cada estructura, "*la estructura* es la que comporta un sistema distinto de formación de precios a escala de economía nacional" o sea, para una sociedad dada: "*el sistema de organización de la producción y del reparto de riquezas, en tal sociedad*" y, así definida engloba "el conjunto de las estructuras particuales" de manera sintética; no es, pues, una pura suma, sino que integra "*un aspecto económico tecnológico* (tipos de actividad, medios de producción, destino del producto) y un *aspecto económico-sociológico* (propiedad, estatuto jurídico del trabajo).

Así, pues, "un estudio teórico de las estructuras tendría que conducir a la definición de cada tipo de estructura y de las leyes que rigen la sucesión de un tipo

---

[33] LUNDBERG, L.: *Studies in the Theory of Economic Expansion,* Londres, 1937; pero especialmente el art. de septiembre de 1950, *Den ekonomiska expansionens stabilitet. Kritik av statistiska och teoretiska undersökninger, en* "Ekonomisk Tidskrift", 1950, núm. 3, resumido por RAYMOND BARRE, en *Fluctuations économiques,* vol. II, París, 1955, pp. 142-143.

[34] CLOUSEAU, MAX: *Systèmes et structures économiques,* cap. V, del t. I del *Traité d'Economie Politique,* bajo la dirección de L. BAUBIN, París, 1951, pp. 267-290.

a otro". A falta de definición "*sólo se puede buscar un estudio histórico* (como lo hace su maestro Marchal) de la estructura de los países"; capitalismo comercial y reglamentario; capitalismo liberal, capitalismo monopolístico, y economía socialista (muy parecido, por tanto, a Clouseau) [35].

CLEMENS (1952) ha sido el primero, desde la definición de Harms en 1926, que ha elaborado un ensayo de concepto de estructura.

Clemens distingue:

a) *Estructura estrictamente económica* o de las relaciones entre las categorías fenoménicas: moneda, rentas (en cuanto ingresos), precios y costes.

b) Estructura de actividades económicas, por sus categorías de "agregados"; producción, cambio, consumo; y

c) *Seis estructuras del medio social* en su conexión con lo económico (técnica, político-jurídica; psicología y social; demográfica; de localización y la naturaleza).

He aquí su noción, resumida:

"Desde el punto de vista técnico, *la estructura económica* son, en estado de equilibrio, *las proporciones y relaciones* de valor, de los costes, precios, rentas (ingresos) y moneda, en un medio (milieu) dado."

Tal estructura es el *núcleo de un sistema de estructuras conexas*:

1) de actividades económicas (producción, cambio, consumo),
2) técnica y política-jurídica,
3) psicológica y social,
4) demográfica,
5) de localización,
6) natura.

"y estos diferentes círculos de *variables estructurales son las condiciones extraeconómicas* propias a tal estado de equilibrio".

De otra parte, "*el sistema económico*, definido como, el *tipo de mecanismo del cálculo económico*, es decir, el tipo de las relaciones ligadas entre los fenómenos económicos (estructura nuclear teórica) por el juego de las estimaciones y decisiones, *es el elemento esencial de la estructura económica*".

"El sistema depende, como la estructura (fenoménica y nuclear), de las otras variables estructurales" [36].

Observemos cómo, empíricamente, Clemens intuye nuestras cinco estructuras de la sociedad influenciándose mutuamente; mas no llega a establecer su lógica determinación y sistemática.

Estructura, voz flotante.

Todas estas aparentes definiciones nos revelan que "estructura" es aún voz flotante, imprecisa, utilizada sin exacto concepto y con variadas e imprecisas aplicaciones. No es extraño, pues, que Ohlson en su obra

---

[35] ABDALA, ISMAIL-SABRI: *Monnaie et structure économique*, El Cairo, s. a. (1951 o 1952), pp. 282, 284, 291-296, 301, 304.

[36] CLEMENS, RENE: *Prolegomènes d'une Théorie de la Structure économique*, en "Revue d'Economie Politique", nov.-dic., 1952, pp. 971-1.001.

sobre Contabilidad Social (pág. 32), diga que "la significación y, especialmente el uso del concepto de Estructura son algo difusos".

Algo se desea reconocer, algo se quiere indicar con tal voz, algo aparece necesario a tener en cuenta, mas la substancia de su existencia, su ser, es aún desconocido.

No hay pues verdadera definición de estructura económica, porque el propio contenido genérico de estructura no ha hallado precisión.

¿Por qué?

Porque si analizamos cada una de las propuestas definiciones observaremos que lo común en ellas es considerar a la estructura como algo solamente complementario para elucidar lo dinámico.

La luz se nos hará si atendemos a considerar dos voces inglesas: *flow* y *stock.*

La preocupación por lo estructural no se dirige a inquirir por la estructura en sí, sino que proviene de los estudios del *flow* económico. ¿Qué quiere decir *flow*?

Económicamente por *flows* se entienden todos los *inputs* y *outputs,* es decir, los factores del coste (materias primas, fuerzas de trabajo) así como lo producido, bienes o servicios; pero también rentas e intereses, provechos, inversiones. Es decir, aquellas categorías fenoménicas económicas de máxima variabilidad así como de mínima existencia en el tiempo, es decir, las más movibles y dinámicas. La llamada Estructura de Leontief, parte, pues, del solo *flow.*

Pues bien, los estudios de economía dinámica han puesto de manifiesto que las problemáticas de los *flows* económicos requerían, para llegar a una satisfactoria explicación, el tener en cuenta, el incluir en los modelos, a las categorías más permanentes de las que dependen los *flows,* es decir a los *stocks;* o séanse limitados aún a sólo categorías económicas, p. e. reservas oro, masa de billetes en circulación, equipo-capital en sus varias significaciones.

La propia evolución del sistema Leontief acusa clarísimamente tal cambio. Hoy, en su *Studies,* aparece toda la difícil problemática de incluir los *stocks* al sistema de interrelaciones de *inputs-outputs,* es decir, de *flows.* (Señalemos, sin embargo, que en Leontief, los *stocks* aún son tratados como *flows.*)

Mas, ¿se ha prestado atención a la íntima significación de *flow* y *stock*?

a) *Flow,* según el fundamental diccionario de Oxford, es voz a la que, para nuestro objeto, en su sentido verbal, le convienen estos sentidos:

To glide away a stream.—To circulate.—To move, pass as a stream.—To issue or proceed from something as a source.

Deslizarse cual una corriente.—Circular.—Moverse, pasar cual una corriente.—Salir o proceder de algo como (hace) una fuente.

Sustantivizada, es pues, simplemente, *una corriente*. Y aplicada a lo económico, una corriente de bienes, servicios, precios, moneda, etc.

b) *Stock*, según dicho diccionario etimológico, indica fundamentalmente, como substantivo:

Trunk.—The trunk or stem of a (living) tree, as distinguished from the root and branches.—The "trunk" of the human body.—A supporting structure.—*A fund, a store.*

Tronco.—Tronco de un árbol (vivo en cuanto distinguido de raíz y ramas.—El tronco del cuerpo humano.—Una estructura básica.—Fondo, acopio o acumulo.

Pues bien, los estudios dinámicos se han apercibido de la necesidad del tronco, del soporte, de la estructura, del fondo de donde provienen y del que dependen los movimientos, las corrientes de bienes y servicios, los *flows* del sistema dinámico de la economía. Mas, y he aquí el medio camino recorrido, no han llegado a considerar: primero, el árbol como un todo, tronco y ramas, raíces y frutos; y, segundo, aquello que ya no es árbol pero de lo que depende la propia existencia del árbol, es decir, lo hasta ahora llamado extraeconómico. Y esto, porque la voz *stock*, no contiene en su íntimo sentido una verdadera noción de substancia, pues en su origen etimológico germánico (stukna), sólo expresa: *in die Höhe ragen* [37], algo que se eleva o yergue, de ahí simplemente, una parte del todo árbol, tronco.

Atisbos e intuiciones se hallan en los intentos de definiciones de estructura que hemos dado, pero un concepto total y sistemáticamente razonado conectando las partes en un todo no existe todavía. Lo que hay, sí, son distinciones, primer paso para su comprensión de totalidad.

He aquí las *principales ideas* sobre estructura que nos aportan tales *intentos de concepto*:

—*idea de un fluir y de un permanecer*. Por separado, como la distinción entre conyuntura y estructura de Wagemann o bien los tajantes apartamientos y desconocerse de los "datos" cual en Lundberg, Tinbergen, Sellier. Uniéndolos de una u otra forma como Harms, Eucken, Akermann y Clemens.

—*idea de algo real*, no universalizable por la mente como fenómeno

[37] KLUGE: *Dict. Etym.*, s. v.

simplemente teórico cual Dähmen con sus bloques industriales en evolución; Eucken, con sus "tipos reales"; Sellier, como conjunto de "datos" o de las realidades tangibles.

—*idea y reconocimiento de factores hasta ahora preteridos,* extraeconómicos y ajenos a nuestras investigaciones.

—*idea de distribución y orden entre partes,* como en Clark y Perroux, señalando la problemática de proporcionalidad en las variaciones de los elementos económicos; o en Dupriez el problema de la modificación en la distribución de factores; y especialmente en Clemens.

—*idea de algo orgánico,* especialmente en Harms y Wagemann.

Es la "innovación" en Schumpeter; son los coeficientes, no sólo de reacción técnica, sino taxativamente denominados de reacción psicológica e institucional por Tinbergen; y, en este sentido, especialmente Clemens. con sus Estructuras circulares al entorno del núcleo de categorías del *flow* económico: moneda, precios, rentas y costes, y de las actividades reales, o séanse, las que llama estructuras de técnica y políticojurídicas; psicológica y social; demográfica; de localización y natura. Pero, a pesar de llamarlas variables estructurales, su conexión no aparece fundamentada ni en sistema lógico.

—*idea de distinción,* pero también de íntima conexión, entre *estructura y sistema,* que es tanto como decir, estructura e instituciones económicas, o séase, *de conexión entre lo económico y extraeconómico.* Así Harms, fundamentalmente, así Clark y Marjolin; el mismo Tinbergen, como también especialmente Akermann, Sellier y Clemens; así Eucken con sus órdenes económicos.

¿Por qué, repitamos, tales intentos de conceptuación no alcanzan a precisar el contenido y la delimitación o definición de Estructura?

Precisamente, en primer lugar, por las filosofías de la acción que, de múltiples formas, tienen implícitas en su pensar; por su concepto de acción, de dinamismo, de simple devenir, haciendo caso omiso de toda substancia en la cual y por la cual se producen y nacen las categorías o accidentes movibles del ser económico.

Y, en segundo lugar, porque la tajante separación de la ciencia económica de otras ciencias, impiden situar el actuar y las realidades económicas, en conexión con la vida toda social, de la cual solamente por la mente pueden ser abstraídas, pero que en la realidad se hallan íntima y con-substancialmente inmersas.

He aquí, porque presentamos nuestro propio concepto de Estructura, sin poder tomar de los autores extranjeros idea fundamental y sistemática que nos satisfaga.

El único más cercano es René Clemens; pero, de otra parte, es posterior a la publicación de los principios fundamentales sobre los que reposa nuestro propio concepto.

Síntesis comprensiva de nuestro concepto.

Si bien en nuestras publicaciones se contiene nuestro concepto, vamos a dar aquí una síntesis que complete nuestra crítica con aportación positiva.

Captemos, primero, la esencia de lo económico, su más fundamental ser.

Los economistas pensadores e investigadores de la esencia de lo económico, han captado ya hoy en día, perfectamente, que lo económico siempre hace referencia a lo relativo y útil.

Mas, nuestra gran problemática, el hacer ciencia de lo útil y relativo no puede resolverse sin que se halle su aguante, el algo permanente en lo que se fundamente todo lo relativo a las cosas y actos útiles.

Tal problemática, partiendo de una idea e intencionalidad activista, es insoluble. Siempre toparíamos con lo contingente y de él no pudiéramos salir. Todo nuestro discurrir sería a *short run*, es decir, pasajero; nuestro discurrir no podría comprender más que los limitados períodos de un *economic horizon*, dicho en términos de *economic dynamics*. Todas nuestras construcciones, por mucha lógica que tuvieran, no explicarían más que realidades fugaces. Para cada realidad se requeriría una construcción, un modelo, sin que ninguno y todos los modelos posibles, tuviera un aguante en algo común, necesario y universal, que los justificara como variaciones o casos específicos de algo esencial a todos y por ende, captable con valor universal por la mente.

Ciertamente que todo lo económico tiene por característica el ser "algo" relativo y, por materia, lo útil. Mas, hemos de preguntarnos en qué substancia reposan y de qué substancia surgen y se justifica la existencia de las cosas que llamamos económicas; es decir, de dónde provienen tales accidentes y tales devenires de los seres económicos.

Si tal pregunta nos hacemos, hallaremos ya en Aristóteles la adecuada respuesta y solución. Y, en cuanto la sometamos a nuestro juicio, asentiremos y la aceptaremos como evidente para cualquier tiempo y lugar.

Discurre Aristóteles en su Etica a Nicómaco, diciendo que el Bien, puede presentarse bajo tantas acepciones como el ser mismo, es decir, que tiene iguales categorías como el ser. Esto nos es evidente por cuanto

lo uno, lo verdadero y lo bueno son nociones que trascienden, como aspectos diversos de un mismo y único algo o ente.

Pues bien, Aristóteles nos dice que el Bien, en la categoría de la relación es lo útil.

τάγαθόν... καὶ ἐν τῷ πρός τι τὸ χρήσιμον

"el bien (y) en lo para algo, es lo útil." [38].

Y esto es tanta verdad, por cuanto jamás podremos llamar *bien* económico *(economic good; Wirtschaftlisches Gut; bien économique)* a algo que no sea útil; y todo *bien* económico, siempre será útil con referencia al Bien: a nuestro bien o al bien en general *(bonum in communi)*, apetecido por nosotros con razón, con apariencia de razón o con error.

Esto es esencial para todo acto económico y para toda cosa, servicio o bien económico. El calificativo de bien económico, requiere esencialmente una relación con algo útil. Nada hay económico que no tenga conferida una utilidad. Más aún, el conferir utilidad y obrar consecuentemente es el nacer y ser de las cosas económicas, el perderla o quitársela, es su desaparición como tales *bienes* económicos. (Cuando una máquina o, incluso, una fábrica nuevas, se hallan con que otra máquina u otra fábrica novísima, puede fabricar los mismos objetos que ellas a precios sin competencia, la máquina y la fábrica primeras pierden todo su valor, porque ya no tienen ni les conferimos utilidad alguna, ya no son bienes económicos, desaparecen como tales, y, a lo más, adquieren entonces la mínima utilidad como des-hechos, por sus materiales componentes, ya no como bienes llamados máquina o fábrica; y así decimos que *ya no sirven para nada*, y este "ya no servirnos para nada" también lo expresamos ante la abundancia de un bien, lo cual es también descalificable como bien económico,)

Lo relativo va tan unido a lo útil que a todos los *bienes de lo útil* les conviene el ser solamente *medios para* otras cosas, otros fines, otros bienes *(prós tí)*.

Por esto los bienes económicos tienen las características de lo útil:

—*son fugaces*, pues "lo útil nunca es, en sí, algo permanente, sino que se hace otro en incesantes mutaciones" con palabras del mismo Aristóteles.

—sólo *son medios o instrumentos* y *son limitados* porque todos son

[38] Cf. ARISTOTELES, *Eth. Nic.* I 6(4) § 3; p. 4 lín. 23-30 (Didot II) (1096 Bekker). Y lo repite en la *Gran Moral* y en la *Moral a Eudemo*, si bien, en esta última, afirma que el Bien se halla en todas las categorías no cita la de relación.

instrumentos o medios para algo; porque jamás son bienes interiores, sino bienes exteriores a nosotros y, como tales "tienen un límite como cualquier medio o instrumento (ὄργανον)" y, estas cosas que se dicen útiles (τὰ χρήσιμα) son precisamente, "aquellas cuya abundancia nos embaraza inevitablemente o ya no nos sirve verdaderamente para nada", con palabras, también, del propio Aristóteles.

Por consiguiente, fácil es concluir, que los bienes económicos no los queremos, deseamos, buscamos o anhelamos por ellos mismos, sino que solamente por cuanto son útiles para otros fines, es decir, que los buscamos a causa o incitados por otros fines mediante ellos o con ellos obtenibles; concepto de riqueza, que nos legó también Aristóteles.

He aquí una síntesis de lo que constituye la esencia de lo económico, tanto como obrar humano, cuanto como bienes económicos; síntesis cuyo más amplio tratamiento se halla en nuestro estudio titulado "*Tà prós ti*, fundamento de la economía" [89].

* * *

¿Qué importancia tiene para nosotros el habernos percatado que lo esencial económico es lo relativo y útil, ligado al Bien?

Para darnos cuenta de esta importancia, bastaría que hubiéramos reflexionado, por qué llamamos *bienes* económicos a las cosas y acciones económicas y no las llamamos, simplemente, *bienes* (y aunque así hagamos, siempre implicamos la calificación de "económicos").

Si así reflexionamos, habremos de evidenciar que la calificación de "económicos" a tales bienes de lo útil, implica, siempre, que son bienes intermedios, que no los deseamos nunca por sí, sino por los demás bienes, ya no económicos que, mediante ellos, anhelamos o nos procuramos. *Implica*, pues *que reconocemos la existencia de OTROS BIENES, no económicos, que son los que constituyen EL FIN de nuestro actuar y obrar*. Implica, pues, que *la Economía* toda, las acciones y cosas que contiene, *no tiene su fin en sí*, sino que su fin es, no ser fin sino *para algo*, para otros bienes; para alcanzar los cuales nos servimos de ella.

Si pues, la finalidad de la economía se halla fuera de ella, no nos es posible conocer lo económico sin que tengamos conocimiento de aquello que determina y justifica, precisamente, su actividad y que es, por tanto, la razón de su existencia.

---

[89] Cf. "Boletín de Estudios Económicos" (Universidad Comercial de Deusto), enero, 1951, pp. 19-42.

En consecuencia, hemos de concluir que para conocer lo económico, no podemos prescindir de conocer aquello que lo determina; no podemos tener solamente por *datos*, por cosas exteriores a lo económico, por factores exógenos o extraeconómicos, a muchas cosas y acciones que son precisamente el ligamen entre lo económico, entre los bienes económicos y los otros bienes. Cosas que por eso mismo, por ser ligamen, pertenecen, a la vez, al mundo económico y a lo otros mundos de la actividad humana. Cosas que son las que reclaman hoy en día los economistas, como necesarias para un mejor y más completo conocimiento de lo económico, cosas que, en su conjunto, llaman, precisamente, estructura y estructuras.

He aquí la importancia de lo expuesto y discernido.

Concepto genérico de Estructura.

Llegamos pues a la conclusión de que, según sea la finalidad de nuestro actuar así serán calificados los bienes; porque el bien que persigamos nos hará obrar de una u otra manera, logrando una u otra obra o resultado. Actuaremos, pues, en cada caso, en el ámbito de un orden (finalidad) diferente y obtendremos en cada orden un conjunto y una disposición distinta de cosas y obras; es decir, llegaremos a formar unas u otras estructuras.

¿Cómo expresar este actuar (finalidad y orden) y estos resultados (obras o estructuras) de manera universal y necesaria? He aquí, requerida la formulación del concepto genérico de Estructura.

Limitémonos, aquí, a sintetizar nuesta concepción genérica de Estructura.

Partamos de una concepción que conviene a los clásicos y neo-clásicos. Un dístico de Quesnay que conviene universalmente al idealismo formal o Ratio.

Dice así:

> *Ex Natura, ius, ordo et leges;*
> *Ex Homine, arbitrium, regimen et coercitio* [*].

Lo cual nos viene a expresar que solamente la razón, acomodándose a las leyes naturales, puede hallar la justicia, el orden y las leyes; y que

---

[*] Cf. DUPONT (DE NEMOURS): Physiocratie, en *Constitution Naturelle du Gouvernement le plus avantageux au Genre Humain*, París, 1768 (1.ª, 1767), el dístico, en el centro de la portada interior, firmado: Q.

de la voluntad del hombre, es decir, de la vida, sólo se seguirán arbitrariedades, prepotencias y coacciones.

Aquí la ecuación Vida-Razón, *Leben-Ratio* no existe. Sólo la *ratio* impera: Es una media verdad.

Es una tesis que ha informado la filosofía y la economía desde el siglo XVII hasta el actual.

De otra parte, hemos constatado el viraje, tanto en filósofos como en economistas, de una concepción del mundo determinista y puramente racional, a una concepción voluntarista, vital, activa y dinámica por el hombre. Frente a la tesis de la *Ratio*, apareció su antítesis: *Leben*, vida. actividad humana determinadora: Blondel, Bergson, James, Watson. Dewey entre los filósofos; Robbins, Mises, p. e. entre los economistas. Es el viraje anunciado por Wieser; las leyes del ser en las leyes del devenir: Nada está determinado, todo lo determina el fluir constante.

Tal viraje le podemos expresar formando exactamente la otra media verdad, invirtiendo, precisamente, el dístico de Quesnay, y decir:

Ex Homine, ius, ordo et leges;
Ex Natura, arbitrium, regimen et coercitio.

Es decir, en cuanto nos acontece depende de nosotros mismos, de nuestra libertad; y somos nosotros los que ponemos orden, justicia y ley a la variabilidad arbitraria de la Natura, de cuanto somos y nos rodea. En lugar de someter nuestra libertad a la naturaleza y confiar que ella hará siempre lo mejor (liberalismo clásico), pues de ello no se nos ha seguido la felicidad, seamos nosotros los que ordenemos todo cuanto nos rodea, para nuestro fin: es la construcción y la orientación de estructuras con fines políticos.

¿No es este pensar el que aparece en los modelos de la economía dinámica, hoy toda ella encaminada a la política económica de cada país y para cada momento?

Mas, anteriormente hemos constatado suficientemente que los propios economistas nos damos cuenta de que el radical activismo requiere asentarse y fundamentarse en algo permanente que explique, precisamente ese fluir incesante. Necesitamos *supports des rapports*, soporte de las relaciones fluyentes: algo más que los *stocks* para comprender los *flows*.

¿Es esto volver a la primera posición?

En manera alguna. Es perfeccionar a ambas posiciones o medias verdades, a la *pura Ratio* y al *puro vivir* o *puro devenir*.

¿Cómo expresar esta síntesis o entera verdad y realidad?
Hela aquí:

IN NATURA, ORDINEM ET STRUEM,
EX HOMINE, RATIO ET OPINIO,
HOMINE NATURAQUE, STRUCTURAE.

y con este tríptico, expresamos nuestro concepto genérico de estructura.

En tal concepto, ni hay monismo idealista (Ratio), ni monismo activista (Leben), ni tampoco la trágica aporía del dualismo.

Nuestro enjuiciar ve, en la naturaleza, ciertamente un orden, pero desconoce gran parte de él y se le aparecen como un montón (struix) gran parte de las cosas y de los fenómenos.

El actuar del hombre, obedece ciertamente a su razón, más la propia naturaleza humana es incapaz de actuar siempre guiada por su razón, tanto por la incapacidad esencial de todo conocer, como porque nuestro pensar se halla muchas veces obnubilado por nuestros sentidos y pasiones. Tenemos que actuar, empero; así es que los resultados de nuestra actividad, las obras, jamás serán, en su conjunto, resultados exclusivos ni de la razón ni de la opinión: he aquí las estructuras (*artificialia*) genéricamente captadas.

El carácter de universalidad y necesidad, es decir, la calificación de verdad científica de nuestro concepto es evidente.

Toda estructura es fruto de una causa formal y eficiente (el pensar y actuar del hombre) que saca, que educe de las potencias de la materia (causa material), dando por resultado en su continuo actuar, obras, estructuras.

Los cinco órdenes estructurales.

Los hombres actúan con cinco intencionalidades distintas entre sí, si los observamos como actuantes en sociedad, desde el Hogar a las colectividades mayores.

Esto lo tenemos ya probado y sistematizado en nuestras publicaciones [41].

Estos cinco órdenes de actuación y de resultados, estructuras, son, resumidos en sus títulos:

---

[41] Cf. del AUTOR, *De Estructura Económica...*, o. c., cap. *La constitución de los Pueblos*, pp. 42-44.

—el orden y estructura *económica* por las acciones, por los medios necesarios a la satisfacción de nuestras apetencias.

—el orden y estructura *defensiva* por los actuares frente a contra-apetencias.

—el orden y estructura *del derecho o jurídica,* por las acciones para la justa convivencia, o equiapetencias.

—el orden y estructura *político-social* por las acciones de apetencias, contraapetencias y equiapetencias de grupos (dentro y fuera de cada país).

—el orden y estructura *religiosa,* por las acciones conducentes al rito y culto, provenientes de la radical apetencia de Dios.

Estas cinco intencionalidades de nuestro actuar radical constituyendo órdenes de actividad vital y dando por resultado estas cinco estructuras de toda colectividad humana, se hallan sometidas a dos posiciones de valoración, realmente existentes y conexas.

Por la vía temporal y espacial de la generación, del hacerse y devenir de las cosas, de lo material incompleto perfeccionándose, o séase, completándose los valores van de lo más inmediato a nosotros, *lo primero* (lo imperfecto) es lo económico y *lo último* (lo perfecto) y más lejano, es lo religioso.

Mas, considerados los valores desde una posición a-temporal o absoluta de nuestra mente, desde la contemplación del fin, de lo acabado y perfecto, *lo superior* y perfecto es lo religioso y *lo inferior* o imperfecto es lo económico.

He aquí pues que los valores de lo relativo y deviniente (primeros e inferiores) se entrecruzan con los de lo absoluto y eterno (últimos y superiores). He aquí Vida y Razón comprendidas en dos vías de nuestro pensar y valorar las mismas realidades, en una realidad única de Vida y Verdad.

Los cinco órdenes estructurales forman pues un todo constitutivo de los Pueblos.

El orden de la estructura económica.

Lo importante, aquí, para nosotros, es haber establecido que la estructura económica es una parte de la esencia total de todo Pueblo, pues los cinco órdenes estructurales le son esenciales y el económico es uno de ellos.

La consecuencia importante es que para conocer lo económico hemos

de distinguirlo por la razón y abstraerlo de ese todo; por consiguiente, aquello con lo que va a operar nuestra mente es algo que sólo en ella se halla delimitado, mas en la realidad se halla inmerso en un todo insuperablemente conexo por naturaleza.

Por tanto, cuanto logremos conocer de lo económico, siempre tendrá que ser sometido a las íntimas y esenciales relaciones con el todo social en lo que es y existe.

Con ello, puesto que ya en nuestras publicaciones se halla desarrollado nuestro concepto de Estructura económica, ampliando además el de Instituciones, damos por terminado nuestro discurrir crítico justificativo de los fundamentos de nuestro concepto y método.

ROMÁN PERPIÑÁ.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA GEOFISICA ARISTOTELICA

Intencionadamente se ha sustituído en este título la palabra "aristotélica" por "de Aristóteles", con el fin de no entrar en el problema de crítica textual, que ya de antiguo se ha planteado acerca de la genuinidad de algunos libros atribuídos al Estagirita que, según autores de conocida solvencia, o se deben a su sucesor Teofrasto o, al menos, tienen de éste no pocas adiciones y correcciones. J. Zürcher (9) llega a afirmar que del maestro sólo nos queda un 20-30 por 100 del texto original; y precisamente los libros en que se trata del asunto de este artículo (Meteorológicos, Del cielo y del mundo, y De la generación y corrupción) (1, 7, 8) son de los más dudosos; y en confirmación de ello sería fácil citar frecuentes casos en que las nociones y teorías sobre un mismo punto cambian de uno de estos libros a otro. Por eso preferimos enfocar la materia bajo un punto de vista más seguro, enjuiciando, no precisamente la labor personal de Aristóteles, sino más bien la doctrina, argumentación y enseñanzas profesadas por él o por sus discípulos, prescindiendo de que sean o no estrictamente originales; en una palabra, se trata aquí de la doctrina geofísica de su escuela y de su tiempo: la misma que con pocas variantes ha perseverado entre los autores que han escrito sobre ello en los siglos sucesivos; porque si la astronomía empezó a evolucionar rápidamente a partir de Copérnico († 1543), Kepler († 1630), Galileo († 1642) y Newton († 1727), la geofísica se puede llamar una ciencia de ayer, que, aunque en el siglo XIX echó los primeros cimientos, solamente en el actual se ha levantado como edificio sólido y de gigantescas proporciones.

Sería fácil establecer un parangón entre la geofísica moderna y la de aquellos remotos tiempos, del que evidentemente saldría mal parado lo escaso y desacertado de las concepciones antiguas (*), defendidas, sin embargo, a falta de mejores fuentes, por los hombres de ciencia, aun por los muy cercanos a nosotros; pero tal proceder sería injusto si no se hiciesen constar al mismo

* "El edificio aristotélico acerca de las esferas celestes, de los elementos y las cualidades fundamentales de los cuerpos, se ha arruinado en gran parte después de los descubrimientos de la astronomía y la física; por lo cual no es grato detenerse en comentar textos oscuros y dudosos." Del prólogo a la edición de las obras completas de Santo Tomás de Aquino, vol. III (8).

tiempo las circunstancias de ambiente y medios disponibles de investigación que atenúan y justifican tales errores y no se pusiesen de relieve los innegables méritos científicos que los acompañan.

La doctrina aristotélica relativa a los fenómenos terrestres, tal como se expone principalmente en los tres primeros libros meteorológicos, está basada en los siguientes principios: en los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, situados por este orden en capas o regiones sucesivas, cada una más elevada que la anterior, se hallan combinadas las cualidades sensibles (cálida, húmeda, fría y seca) de tal suerte, que se asignan dos de ellas a cada elemento: tierra = seca y fría; agua = húmeda y fría; aire = cálido y húmedo, y fuego = cálido y seco. De esta simple concepción nace la facilidad con que se admite la trasmutuación mutua de los elementos, más frecuente cuando tienen una cualidad común, por ejemplo, la del aire, *caliente* y húmedo, en fuego, *caliente* y seco, y más difícil entre los que las tienen del todo diferentes, como sería la del agua, fría y húmeda, en fuego, caliente y seco. Por encima de las cuatro regiones citadas, y con la categoría de causa y origen de donde proceden los cuatro elementos, hay una naturaleza de orden superior, denominada la quinta esencia, la de los cuerpos celestes, dotados de un movimiento perfecto, cual es el circular. Asimismo es fundamental en la doctrina geofísica aristotélica la emanación por parte de la Tierra de dos clases de exhalaciones: seca y húmeda, especie de intercambio entre las diversas capas o regiones propias de cada elemento; la exhalación seca es causa de los meteoritos o estrellas fugaces, de los cometas, Vía Láctea, coloraciones varias que se observan en el cielo, vientos y terremotos; la húmeda lo es de todos los fenómenos acuosos: niebla, nubes, lluvia, nieve, rocío, escarcha y granizo. He aquí un breve resumen de cada una de estas teorías:

Meteoritos.—La exhalación seca sube a las altas regiones del aire a la manera que una pipa de fruta, oprimida entre los dedos, sale despedida; así, por la presión sale de la Tierra y por ser combustible se incendia por el movimiento, y bajo el influjo del giro circular de los astros, diferente en cada caso y mayor o menor según las circunstancias, toma la forma de bólido, chispas o estrellas fugaces; a esta explicación se añade la oportuna advertencia de que tal altura no es excesiva, pues de otra suerte no tendría tan pronunciado movimiento aparente (paralaje).

Cometas.—Son asimismo una exhalación terrestre, pero modificada por los planetas o estrellas, que la arrastran e incendian al mismo tiempo, ya que la porción superior del aire es fuego en potencia; se trata, por tanto, de una exhalación seca modificada en mayor grado y a mayor altura que las estrellas fugaces.

Galaxia.—El mismo origen tiene la Vía Láctea, pero con la diferencia de que en ella la causa de su difusión son las constelaciones y no los planetas; la razón es porque si tal materia ígnea estuviese en la región de los planetas, es decir, en la eclíptica, sería barrida por ellos a su paso y no podría subsistir; por eso la galaxia se forma en otro círculo del cielo donde abundan las estrellas, que la atraen más por igual desde distintas direcciones, por lo que es más uniforme y extensa que los cometas.

Coloraciones del cielo.—La explicación de este fenómeno resulta compleja y confusa, debido a que el autor se esfuerza en acomodarla a la misma

teoría que los anteriores, en vez de insistir, como lo hace parcialmente, en considerarlo como óptico en vez de termodinámico: por ser la exhelación seca susceptible de arder, produce luz, llamas y diversidad de colores, y por venir esa luz, no muy intensa, a través de capas densas de aire, a manera de humo, toma un tinte rojizo (arreboles), como se ve en los mismos astros durante su crepúsculo; la variedad de tonos y formas de los colores se atribuye a reflexión en capas densas de aire.

Vientos, tempestades y terremotos.—Son manifestaciones de la exhalación seca, bajo la acción del Sol, las dos primeras, y más localizadas bajo el suelo la tercera; en todos los casos el agente activo es la presión, producida por el calor solar en el aire y represada en cavidades estrechas de la Tierra, respectivamente; de aquí que los terremotos no estén tan generalmente distribuídos como los vientos y tempestades. Al inflamarse la exhalación con el movimiento, produce el rayo; el trueno se debe al impacto con nubes más densas, multiplicándose el sonido en las cavidades allí existentes; al condensarse el aire en agua como efecto de tan violenta perturbación se sigue la lluvia propia de las tormentas, y si las masas exhaladas son muy grandes tendrá lugar el huracán, así como la colisión de varias de ellas produce los ciclones.

Nubes, lluvia, etc.—Todos estos fenómenos son debidos a la exhalación húmeda, que evoluciona en diversas formas según la altura a que se encuentra, según el calor o frío circundantes y conforme a las condiciones locales en que tiene lugar la transmutación de aire en agua o hielo. Es de notar aquí que, según el autor, no todo aire se transforma en agua, sino principalmente el *vapor* (algo intermedio entre ambos, mezcla más bien que elemento diferente); se habla también de diversidad de *hálitos* emitidos por la Tierra, de la que siempre procede la materia sujeta a estos cambios.

Como se ve, la procedencia exclusivamente terrestre y el papel predominante que el suelo representa, es la clave de todas las teorías y al mismo tiempo el origen de los errores que en ellas se han señalado en tiempos recientes: con todo es de advertir que no carecen enteramente de fundamento: las exhalaciones seca y húmeda existen realmente, puesto que del suelo se desprende calor, reflejado del que recibe del Sol (y según el autor, también de los demás astros), y asimismo vapor o humedad, causa real de las nieblas y nubes. La inexactitud consiste en valerse de ellas exclusivamente para explicarlo todo, aun lo que sabemos no tener la más remota relación, como ocurre con la Vía Láctea, cometas y meteoritos. Y, sin embargo, el error es disculpable; los progresos científicos se deben de ordinario a dos causas: el análisis e investigación paciente y prolija de los hechos, y algunas ideas geniales de ésas que después de conocidas y comprobadas nos cuesta trabajo reconocer como tales, por parecernos ya sencillas y obvias; pero que han sido más de una vez el comienzo de una nueva era, fecunda en frutos de orden especulativo o práctico.

Las teorías aristotélicas expuestas forman un sistema orgánico bien trabado, simple y armónico..., pero con exceso: hay en ellas demasiada unidad y armonía para que se puedan adaptar a la realidad; de aquí cierta estrechez de miras y prejuicios que encadena las dotes del investigador; asimismo son tentadoramente fáciles en algunos de sus aspectos, como ocurre con la transmutación de un elemento en otro, y la naturaleza no suele ser tan sencilla en

sus procesos como para entrar y ajustarse a moldes tan artificiosamente pulidos. Pero éste no es un defecto exclusivo de autores antiguos, por más que los modernos les acusen de obstinación en seguir doctrinas tradicionales; ha sido falta de todos los tiempos, aun relativamente recientes, como se podría confirmar con un par de ejemplos.

Un hecho aparentemente tan elemental como el de que el agua de lluvia alimenta los ríos y al evaporarse completa de nuevo, por medio de las nubes, el ciclo natural, fué ya señalado acertadamente por Vitrubio en los comienzos de la era cristiana, y con mayor precisión por Leonardo de Vinci († 1519), y, sin embargo, no solamente los filósofos siguieron durante siglos adhiriéndose a las teorías antiguas, harto inverosímiles en este punto, sino que después de Vinci tardaron los físicos más de un siglo en admitirlo, hasta que las determinaciones cuantitativas de Perrault y Mariotte en Francia y las de Halley en Inglaterra aportaron datos concretos e irrefragables (2). Igualmente el viejo mito de que la planta se forma de las substancias del suelo, que absorbe y consume por las raíces, debió lógicamente morir cuando en el siglo XVII el holandés Van Helmont crió un árbol, pesando la tierra en que se había formado antes y después de su crecimiento (cinco años), y comprobó que la cantidad de materia perdida en *fabricar* una planta de varios kilos era solamente de 50 gramos; la solución obvia del problema, el comprender que casi todos los materiales de construcción procedían del agua y del aire, bajo la acción de la luz solar, tardó todavía un par de siglos en llegar, incluído el propio Van Helmont entre los responsables de este retraso (3). Por último, acerca de la verdadera naturaleza de los meteoritos, sólo a principios del siglo XIX se impuso el buen sentido ante los hechos indiscutibles; el mundo sabio estaba prevenido contra la *leyenda* de que pudiera caer una piedra del cielo y obstinadamente incluía tales fenómnos en la categoría de atmosféricos y puramente terrestres, aun los autores no aristotélicos, a pesar de no pocas voces autorizadas de protesta que se habían alzado desde tiempos muy remotos; y bien conocida es la indignación de la Academia de Ciencias de París, al recibir el 24 de julio de 1790, del alcalde de Juillac, con la firma de 300 vecinos, un informe relativo a la caída de un bólido, "hecho evidentemente falso y físicamente imposible" (4).

Hay otra raíz de los errores, así aristotélicos como de los siglos muy posteriores, en geofísica general y en particular en lo que hace a las relaciones de la física terrestre con los cielos, y es el geocentrismo clásicamente llamado de Tolomeo, aunque anterior a él, como cimentado en la apariencia sensible y su interpretación obvia, hecho psicológico de raigambre honda y natural: el mismo que bajo el influjo mitológico dió origen a la astrología, de la que se ha dicho con razón que, no teniendo base alguna científica, la tiene muy sólida en la psicología humana (6). Añádase a esto la falta de perspectiva dimensional, muy explicable cuando la observación experimental está limitada a la simple vista, sin el poderoso auxiliar moderno de instrumentos ópticos; gracias a ellos, la Galaxia aristotélica, exhalación seca de la Tierra, subió en el siglo XVII a la categoría de universo estelar, para volver a subir más en el presente, cuando empezó a escribirse con minúscula, por haberse comprobado que no solamente existían otras semejantes, sino enjambres o nidos de galaxias, agrupados a su vez en grupos o sistemas de

nidos galácticos. No obstante lo dicho, conviene recordar la advertencia que leemos en el capítulo 3.° del libro I de los Meteorológicos, donde se califica de pueril la opinión de que los astros son pequeños porque así aparecen a nuestra vista, siendo algunos de ellos mayores que la Tierra, como consta en los teoremas astrológicos. La difícil apreciación de las distancias impulsaba a buscar en los cielos la explicación de lo que ocurre en la Tierra, y viceversa, dando lugar a la disculpable identificación del cielo astronómico con el meteorológico, tan común en los autores, aun relativamente recientes, que llegó a incorporarse al lenguaje vulgar, cuando se hablaba de que el *cielo* de una región dañaba a un enfermo, al que convenía enviar a restablecerse a otra; y con igual lógica se seguía de este error la creencia en las *influencias* de todos los astros, no ya astrológicas, sino físicas y biológicas. Por último, no es en la actualidad ningún misterio, aun para los menos versados en geofísica, el mecanismo de la formación de corrientes de aire en la atmósfera; basta una mediana cultura para entender la termodinámica elemental que las explica y el especial influjo que la rotación terrestre ejerce sobre sus direcciones predominantes (circulación general de Oeste a Este, vientos alisios, etc....); pero pongámonos en lugar de quienes partían del principio de la inmobilidad del globo terrestre y desconocían los elementos de física tan vulgarizados en nuestros días, y no nos extrañará que en el curso filosófico del P. Luis de Losada, al recoger y discutir las doctrinas de fines del siglo XVII, se hable del origen de los vientos como de uno de los misterios de la naturaleza, desconocidos hasta ahora en su mayor parte, y se enumeren las más extrañas e inverosímiles teorías a este respecto: diversidad de *hálitos*, depósitos de aire en las cavernas terrestres, influencias de los astros (la del Sol es real), liberación rápida del aire contenido en la nieve que se funde en las alturas, etc...

A lo largo de los tratados aristotélicos abundan los datos de observación de fenómenos naturales recogidos de los más remotos lugares del mundo entonces conocido; labor ardua, atendidas las dificultades de comunicación, a la que se añade con frecuencia un trabajo ulterior de investigación de causas, de comparación de resultados y de discusión de razones en pro y en contra de las teorías aducidas, ilustrado no pocas veces por un razonamiento lógico y digno de todo encomio; de haber tenido elementos más completos de juicio y de haber podido apoyarse en una tradición científica y en un cuerpo de doctrina como los que tenemos en nuestros días, su obra hubiera sido difícil de igualar: aun con las limitaciones a que se vió sujeto, el mérito científico de sus libros es innegable; por lo demás, al recoger tal copia de observaciones experimentales era imposible de evitar una deficiencia de comprobación de los casos particulares, que al aplicarle los sanos principios aristotélicos de la inducción, diesen resultados imperfectos; así, por ejemplo, al confirmar sus extrañas teorías sismogénicas, aduce el *hecho* de que los terremotos ocurren más frecuentemente por la noche, y si de día, hacia la mitad de la jornada: todo ello en relación con la ausencia o el máximo, respectivamente, de calor solar. Hoy es fácil desmentir este aserto aduciendo estadísticas críticamente irreprochables, pero tanto ellas como lo que se sabe con certeza sobre la génesis de los terremotos, ha sido fruto de estudios recentísimos, y sin dificultad se hallarían errores semejantes aun en autores

del siglo XIX, cuya refutación con razones suficientes es cosa de ayer. Más explicable aún es hallar en Aristóteles afirmaciones, como la que por referencias incluye en la discusión, de que en los Pirineos se encuentran las fuentes del río Tarteso, que desemboca más allá de las columnas de Hércules (¿Guadiana? ¿Guadalquivir?), como también las del Ister (Danubio), que desemboca en el Ponto (Mar Negro).

El principio práctico que guía al investigador de los fenómenos naturales, una vez averiguados los hechos con sana crítica, es inquirir su explicación y causas dentro de las doctrinas que en su tiempo se tienen por seguras y atribuir los efectos observados a las posibles causas *que él conoce;* así, ante el hecho del relámpago y el rayo, no sólo Aristóteles, sino los que escribieron sobre ello muchos siglos después, no podían asignar la verdadera causa por serles desconocida la electricidad atmosférica; buscaban su razón de ser en lo único que conocían ser capaz de producir luz, en la llama, en la combustión, e inquirían una hipótesis razonable: primero la del movimiento rápido de un flúido combustible; luego, ya en los albores de la química moderna, los espíritus nitrosulfurosos del aire sustituyeron con alguna ventaja a la primitiva teoría; más tarde llegó la verdad. En el terreno cosmogónico ha ocurrido algo semejante casi en nuestro días: todas las tentativas de explicar la formación y vida de las estrellas eran forzosamente de tipo termodinámico; la gravitación, las reacciones químicas y otras energías conocidas, eran puestas a contribución para satisfacer las exigencias de una crítica severa e inflexible, que constantemente oponía objeciones graves e insolubles, hasta que en los últimos años la energía nuclear ha traído la solución, que aunque todavía en el terreno de la hipótesis, responde bien a los interrogantes fundamentales del problema.

Teorías cosmogónicas tan autorizadas en su tiempo como la de Laplace han tenido que ser sepultadas *con honor;* tan injusto sería acusar a Aristóteles como a Laplace de sus errores por el delito de no haber nacido en la era atómica.

ANTONIO DUE ROJO, S. I.
Director del Observatorio de Cartuja (Granada).

(1) *Aristotelis Opera Omnia graece et latine.* Edit. Ambr. Firm. Didot; París, 1854.
(2) DUE A.: *Notas hidrológicas,* Notas y Comun. Inst. Geológico y Minero Español núm. 37, pp. 5-22.
(3) DUE A.: *Geología del suelo vegetal.* Ibid. núm. 40, pp. 41-52.
(4) DUE A.: *Datos sobre astronomía meteórica.* Urania, XL, núm. 241 (1955).
(5) JAEGER, WERNER: *Aristóteles.* Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1923.
(6) STUMPFF, KARL: *Astronomie gegen Astrologie.* Baden-Baden, 1955.
(7) THOMAE AQUINATIS, DIVI: *Opera omnia.* Vol. XXIII. París, 1875.
(8) THOMAE AQUINATIS, DIVI: Commentaria in libros Aristotelis de Coelo et Mundo. de Generatione et Corruptione et Meteorologicorum. FF. Ord. Praedic. 1886.
(9) ZÜRCHER, JOSEPH: *Aristóteles Werk und Geist.* Paderborn, 1952.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

CASULA, M.: *Maréchal e Kant. Archivum Philosophicum Aloisianum.* Serie II, núm. 8. Bocca Editori Roma, 1955, 124 págs., 17,5×25 cms.

Conocida es de los estudiosos de la Crítica la pretensión maréchaliana de tomistizar (perdóneseme la expresión) la Crítica de la Razón Pura, es decir, la superación de la Analítica Trascendental kantiana, y llegar por medio de ella a la validez científica de la Metafísica. La indudable talla filosófica del P. Maréchal, y la sólida madurez de su obra fundamental, *Le point de départ de la Métaphysique*, han obligado a prestar atención a la tesis del *dinamismo intelectual*, que así se llama oficialmente la tesis del ilustre profesor de Lovaina. Personalmente creemos que Maréchal quiso copiar el método blondeliano; y de la misma manera que el *filósofo de la acción* quiso llegar a la realidad y a la metafísica partiendo exclusivamente de la *inmanencia*, en el supuesto de que los mismos inmanentistas no habían sacado todo el partido posible de ella; de la misma manera Maréchal, en el supuesto de que Kant no extrajo todas las posibilidades metafísicas de la Analítica Trascendental, pretende sin salirse de la misma Analítica, demostrar que sólo por ella podemos hallar el paso a la Metafísica. Bajo este ángulo construye Maréchal toda su filosofía, y llega a la *afirmación* (antecedente y consiguiente) *objetivante*, que es un imperativo del *dinamismo* esencial del entendimiento. Esa *afirmación*, o mejor, el mismo *dinamismo intelectual* es un estricto *a priori* funcional o dinámico y lógico, que se constituye en la condición *sine qua non* de toda objetividad, y por tanto, de toda Metafísica.

Y se presenta el precioso libro que comentamos, cuyo expresivo título ahorra muchas explicaciones sobre su finalidad. Claro, sereno, objetivo, vigorosamente lógico, el autor se enfrenta con la exposición maréchaliana y con la Crítica Trascendental, y casi se concentra en el problema central del *a priori*. El *a priori* de Kant (cap. III) ¿es el mismo *a priori* de Maréchal? (cap. II). El autor, muy aguda y acertadamente, demuestra claramente que no hay semejante identidad. Demuestra que el Kant que presenta Maréchal está muy arreglado, y a la vez demuestra que el *a priori* de Maréchal, no es una consecuencia de una mayor penetración en la Crítica Trascendental. La obra, pues, que presentamos, con ser parcial, es decir, con no abarcar toda la exposición de la teoría dinamística de Maréchal, es radicalmente total, pues analiza brillantemente el eje central de la misma. Maréchal le quitó mordiente a Kant, creó un Kant amorfo y neutro, propicio a todas las capitulaciones metafísicas. El Kant histórico era muy distinto... (cap. IV). Así, pues, no te-

nemos más que aplausos para la obra del P. Casula; coincide plenamente con nuestro punto de vista, anteriormente expuesto en nuestra *Crítica* th. VIII, pág. 67. Cabría preguntar, después de la objetiva y clarísima exposición del P. Casula, si el P. Maréchal, al prescindir totalmente en su teoría del concepto de *abstracción*, permanece dentro de la filosofía tomista, o más generalmente hablando, dentro de la *Philosophia Perennis*. La respuesta nos parece muy difícil, ya que el concepto de *abstracción* lo consideramos, y es, esencial a la misma.

J. M. ALEJANDRO.

STUDI GENTILIANI, vol. I; (Pisa, U. Giardini, 1955); VITTORIO VETTORI: *La filosofia del combattimento con una bibliografia gentiliana*. 24 × 17 cms.; 67 páginas.

Este volumen inicia una nueva serie del Centro Nazionale Gentiliano, y lo componen, además de la Bibliografía gentiliana y los Estatutos del C. N. Gentiliano, como preparación para el I Congreso de Estudios Gentilianos (Florencia, abril 1955); el estudio principal de Vittorio Vettori, *La filosofia del combattimento* (págs. 5-53). Podemos decir que es una exposición del humanismo gentiliano, breve y sugerente, en el que el centro es el concepto de la persona. Más exactamente aún: el estudio de Vettori es sobre Nietzsche, el *apóstol de la metamórfosis*, esencial en la medida, en la orientación y, sobre todo, en la tradición del Superhombre. Vettori, después de estudiar o ensayar una interpretación del mito nietzscheano en el tiempo moderno, viendo la tradición del Superhombre y su influjo en Alemania (pág. 29), Italia (página 33), Francia (pág. 37), Holanda (pág. 39), donde no hacía falta mencionar peyorativamente al duque de Alba; Noruega (pág. 40), España (pág. 41), Suiza (pág. 42), Inglaterra (pág. 43), Rusia (pág. 44). Un recorrido, fuera del de Italia, rápido y superficial; aunque el estudio es rico en bibliografía, su principal mérito. Nos llamó la atención la lista de los "superhombristas" españoles citados por el autor, a saber, Ortega (esto ya se concede); Juan Ramón y "Antón" Machado, ambos de "cristallina liricità"; Unamuno, el del "fouco mistico"; "Azorín", de "ispirazione rilkiana"; Lorca el ditirámbico, y Eugenio D'Ors, el de pronta agudeza. Queda un poco oscuro el criterio del autor sobre el "superhombrismo", así como el concepto de "combattimento", que no acaba de centrar las diversas partes del estilo. Pero la parte principal del volumen lo dedica el autor a las dos metamórfosis más importantes del Superhombre: J. Sorel y G. Gentile (pág. 46-53). Se esfuerza el autor en poner en relive en Gentile, la vena cristiana latente en lo que se ha llamado el criptocristianismo del Superhombre.

STUDI GENTILIANI, vol. II (Pisa, U. Giardini, 1955), 67 págs.

Con las mismas características que el volumen I, este segundo está constituído por una miscelánea de escritos, algunos brevísimos, en torno a Gentile y su filosofía. Colaboran A. Carlini, E. Cione, A. Del Massa, V. Gastaldo, G. Lenzi, N. Tripodi, V. Vettori y G. Volpe. Lenzi y Volpe dan sencillamen-

te cuenta de la vida del Centro Nazionale Gentiliano, y la Guía del Congreso de Florencia. Entre los trabajos reunidos, nos parecen resaltar el de Tripodi *Vita e Ideali di Giovanni Gentile* (págs. 21-38) y el de Vettori *L'attualismo cristiano come metafisica de l'azione* (págs. 39-60). Sostiene Vettori que el actualismo cristiano es el auténtico actualismo de Gentile, aunque ese actualismo cristiano Gentile lo ve, no desde un punto de vista de la actitud sacerdotal o de la vocación solitaria del asceta, sino desde las alturas de la pasión política.

J. M Alejandro.

Sánchez-Mazas, M.: *Formalización de la Lógica, según la perspectiva de la comprensión.* C. S. I. C. Departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia, 1955, 25 págs. ,24 × 17 cms.

El folleto es el núm. 4 de los Cuadernos de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia, y está dedicado a un punto particular de la modernamente llamada Logística. Desde el nacimiento pujante de las investigaciones y estudios logísticos se tomó siempre como base la *perspectiva de la extensión,* se nos ocurre por la *equivocidad matemática* que se encierra en esta corriente de la ciencia lógica. Se prescindió de la *perspectiva de la comprensión,* como si ésta fuese refractaria a una fórmulación matemática, como había sostenido ya Couturat. El autor se lanza a esta formulación desde el punto de vista de la comprensión, y logra, bajo la dirección de los ilustres dominicos Ivo Thomas y I. M. Bochensky, un ensayo suficientemente acabado. Nos place destacar el mérito del autor por haber seguido la simbólica de Lukasiewicz, la más cómoda para poder seguir la compleja elucubración lógico-matemática. Otras como las de Rusell, Baca, etc., para indicar algunas más conocidas, se hacen prácticamente ininteligibles. Personalmente no estamos de acuerdo en la confusión de lo *lógico* con lo *matemático,* ni tampoco acabamos de ver la potencialidad constructivometafísica de la llamada lógica matemática.

J. M. Alejandro.

H. del Busto, E.: *Las teorías modernas de la Probabilidad.* C. S. I. C. Departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia, 1955, 33 págs., 24 × 17 centímetros.

Cuaderno núm. 3 de los Cuadernos de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia, y lleva como subtítulo: *La probabilidad y la lógica inductiva en Carnap.* El ilustre profesor argentino reúne en este cuaderno dos conferencias suyas: la primera, Las *teorías modernas de la probabilidad* (págs. 3-17), y la segunda *La probabilidad y la lógica inductiva en Carnap* (págs. 20-33), ambas pronunciadas el 5 y 19 de noviembre de 1954 en la Sesión Científica del Departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia. La exposición es clara en todas sus partes, más bien histórica que crítica, y recorre sobriamente el proceso desde Laplace hasta De Finetti, pasando naturalmente por Kolmogorov, Von Mises, Keynes, el intuicionismo de Koopman, etc., concretándose en la segunda conferencia a la teoría de Carnap. Hay una levísima alusión

a Aristóteles (pág. 3), que marca el punto de nuestra observación. Y ésta es que el concepto moderno de *inducción* es netamente empirista, y que la axiomática más depurada, como por ejemplo, la de Koopman, la de Cramèr, la de Kawada, y otras, no pueden resolver el grave problema epistemológico de la inducción empirista, radicalmente insuficiente, para fundamentar una verdadera ciencia. La alusión a Aristóteles lleva a la *epagogué*, que descubrió la puerta misteriosa de la ciencia experimental (pero verdadera ciencia) mucho antes que Bacon.

J. M. ALEJANDRO.

ZARAGÜETA, J.: *Filosofía y Vida. III, Soluciones.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives", de Filosofía. Madrid, 1954, 700 pág., 17 × 24 cms.

Reseñamos en PENSAMIENTO la primera parte de esta obra (7 [1951] 382) y también la segunda, que se publicó al año siguiente (10 [1954] 223-224). Es el mismo autor quien caracteriza estas tres partes con las siguietnes palabras: "1, describir la vida mental humana en sus múltiples direcciones, centradas en torno a su objetividad, actividad y subjetividad, individual y social; 2, definir los variados problemas que la vida plantea al hombre, precisando a la vez los métodos adecuados a su solución" Por lo que se refiere a este tercer volumen dice: "Hora es ya de que abordemos la solución de estos problemas vitales, tema definitivo de la filosofía y a ello se consagra este tercero y último volumen de la obra".

Después de una Introducción consta la obra en dos partes, la primera para los problemas "del mundo visible", la segunda para "la problemática del primer principio invisible del mundo. Dios". En cuanto al mundo visible estudia la problemática de los temas del saber, del hacer; en cuanto al invisible, trata de la creencia en Dios y su fundamentación, y de Dios como Creador.

¿Cumple la obra su cometido? Por mi parte confieso que no acierto a comprender que la obra resuelva los problemas filosóficos que pretende solventar. Quizá otra persona será más afortunada que yo, pero por lo que a mí toca *no llego a entender cómo a base de interminables divisiones y subdivisiones se discuta, demuestre y haga brotar la evidencia de una solución.*

Por lo demás. hay aquí y allá esparcidas por la obra, afirmaciones que me dejan algo perplejo. Señalo algunas (sacadas de la llamada "Metafísica General") como ejemplo: la causa *formal* es patente "asimismo en las ondulaciones físicas, en las que se propaga su forma sin la materia, y en la ejemplaridad o modelo que se adopta para todo artificio o para toda propaganda social"; esencia-existencia: hay "multiplicación numérica de una esencia única (pluralidad de ejemplares de un prototipo), o la coincidencia de esencias multiformes en el hecho de existir (cada una con su existencia). Ello da a la llamada distinción entre la esencia y la existencia un carácter *sui géneris* y único, por donde no cabe registrarla ni como real ni como de razón, en el sentido que tienen estas palabras, tratándose ya de esencias existentes", etcétera.

J. ROIG GIRONELLA.

KOPPER, J.: *Die Metaphysik Meister Eckharts, eingeleitet durch eine Erörterung der Interpretation.* Schriften der Universität Saarlandes. Saarbrücken, West-Ost-Verlag G. M. B. H., 1955, 137 pág., 14 ×24 cms.

Contiene esta interesante obra un "Habilitationsschrift" de la Facultad Filosófica de la Universidad del Saar, que se trabajó bajo la dirección del profesor Dr. Béla v. Brandenstein, pero con la ayuda del Dr. José Koch, de Colonia, que puso a disposición del autor los manuscritos todavía inéditos de Eckhart, que tenía ya preparados para la publicación de las obras de este último.

Esta tesis o "seminario" pretende dar una interpretación metafísica de la Filosofía y de la Teología del maestro Eckhart. Para ello empieza con una introducción bastante larga sobre lo que es la interpretación y sus clases, como la que el autor llama "real-lógica" y la "trascendental" para anunciarnos que apunta a ambas, pero que la que ha de preferir es la segunda, en la cual radica propiamente el pensamiento de Eckhart.

Entra ya el autor a estudiar y exponer la Metafísica de Eckhart a través de tres partes: 1.ª Ambiente fundamental del pensamiento del maestro; 2.ª Pensamiento real-lógico ante la unidad del ser; 3.ª La predicación desde esta unidad de concepción.

Basta examinar el título de la capitulación para advertir el interés de los puntos tratados, como son entre otros: Ser y Ser divino, el Ser como múltiple, debilidad de lo múltiple, temporalidad del ser, neoplatonismo de Eckhart, Eckhart y Santo Tomás, Analogía del ser, la insuficiencia de la enseñanza racional; éstos para la segunda parte. Para la tercera: Sentido recto de la predicación de Eckhart, Esencia de su predicación, superación de la teoría del conocimiento, Ser de Dios y del Hombre, Prueba ontológica de la existencia de Dios en Eckhart y S. Anselmo, Actualidad de la Trinidad, la Ciencia trascendental de la Teología, la falsa vida y la verdadera vida. Su conclusión afirma que la Metafísica de Eckhart es un punto culminante en la historia del pensamiento, de tal suerte que, aun habiéndonos alejado de él, sigue influyendo hasta sobre grandes filósofos que mucho le deben y sobre el tiempo actual, que, además de ver en el maestro Eckhart un hecho temporal e histórico, halla lo que es permanente a través de todos los tiempos.

La obra se desarrolla con fidelidad y acierto, de modo que su autor es digno de encomio por su interesante trabajo. Naturalmente, si nos pusiésemos a discutirlo en pormenor, no en todo estaríamos acordes, por ejemplo, en la interpretación algún tanto forzada del pensamiento anselmiano a propósito del argumento ontológico, llevándolo un poco a la mentalidad moderna. Quizá sucede lo mismo con sus interpretaciones de Eckhart, que sean un poco forzadas y alambicadas. De todos modos, como decíamos, la obra es interesante y digna de aprecio.

J. ROIG GIRONELLA.

LAHBAHI, MOHAMED AZIZ: *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*. Préface de P.-M. Schuhl. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Histoire de la Philosophie et Philosophie générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1954, 363 pág., 14 ×23 cms.

Esta obra es un índice del conflicto que plantea a muchos espíritus el violento contraste que sigue a la comunicación entre Oriente y Occidente, entendiendo por Occidente no todo lo que es y lo mejor que es, sino un aspecto, la civilización mecanizada, relativista con valores no fundados en firmes convicciones racionales y religiosas.

Ante este agudo conflicto el autor trata de aunar en una síntesis su tradición oriental, con lo que le ha parecido mejor de la occidental, en especial la fundamentación de la persona, el respeto a su libertad y desarrollo.

Aflige, no obstante, la lectura de este libro, porque el autor intenta conservar su fe en la persona humana dentro de una mentalidad positivista, carente de base metafísica y con un buen tanto de relativismo, como pasa a muchos de los orientales colocados en circunstancias semejantes.

Uno se pregunta si conserva realmente el alma de Oriente quien no conserva a Dios como centro, clave de bóveda, de todos los valores; un personalismo sin Dios es radicalmente extraño al alma de Oriente, por más que conserve el barniz externo de estructuras particulares y superficiales. También se pregunta el lector si realmente penetra en el alma de Occidente a través de una libertad y de un culto a la persona, privados de aquel árbol metafísico del cristianismo, cuyos frutos en vano intentan conservar desarraigados del suelo y del tronco que les dió vida.

Acertadamente el prologuista, P. M. Schuhl, llama a este personalismo un "optimismo trágico", optimismo en la intención, trágico en su más íntima entraña.

La obra, escrita con un pensamiento bastante difuso y oscuro, presenta citas de los autores de la cultura francesa contemporánea, tal vez más sincretiscamente que en verdadera síntesis; pero aquí y allá sus atisbos de crítica no carecen de interés.

J. ROIG GIRONELLA.

MORENO BAEZ, E.: *El arte, la poesía y la crítica desde el punto de vista cristiano*. Colección "O crece o muere". Director, Florentino Pérez Embid. Madrid, Ateneo 1954; 24 pág., 11 × 18 cms.

Contiene este opúsculo el texto de una conferencia que pronunció el autor, catedrático de Santiago de Compostela, en el Ateneo de Cádiz, el 23 de abril de 1954.

En sus breves páginas se contienen sugerencias estimulantes para no desarraigar el arte, la poesía y la crítica de aquello que ha de ser su ambiente y su culminación.

J. ROIG GIRONELLA.

GENTILE, GIOVANNI: *Opere Complete* (vol. XVIII). *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla Filosofia italiana del Risorgimento*. Nouva edizione rivedutu. Firenze, G. C. Sansoni, 1955; 326 pág., 14 × 22 cms.

Aunque la filosofía idealista de Gentile ha caído en desgracia desde el hundimiento del fascismo italiano (cuyo teórico fué hasta tal punto que se le atribuyó la paternidad del artículo "fascismo" de la Enciclopedia Italiana, a pesar de la firma que llevaba), no obstante, siempre tendrá interés histórico la edición de las obras de Gentile.

Con este XVIII y último de los tomos anunciados se cierra la edición de las obras completas publicadas por Sansoni, volumen que tiene, demás, el interés de versar sobre dos filósofos de "risorgimento", uno de los cuales, Rosmini, está tan de moda actualmente en Italia.

Esta obra (que fué la tesis doctoral de Gentile preparada para la primera publicación allá en el lejano 1898) fué revisada por el mismo Gentile en 1943, aunque su desgraciada muerte acaecida en 1944 le impidió verla reeditada. Contiene dos partes: la primera preferentemente histórica, la segunda más bien doctrinal.

En la primera da muy interesantes datos para cualquiera que desee conocer el ambiente italiano, precursor y concomitante al rosminianismo; la segunda dedica dos capítulos a Rosmini y otros dos a Gioberti, encauzando desde luego el agua a su molino, quiero decir al idealismo gentiliano.

Resulta muy interesante comprobar cómo señala Gentile las concomitancias de la doctrina rosminiana con el panteísmo, latente bajo todo ontologismo; afirmación que, a pesar de los inauditos esfuerzos de los rosminianos, se abre paso ante los que examinen con serenidad la producción del "prete roveretano". Desde luego es interesante oír estas palabras de labios de Gentile, precisamente por no ser nada sospechoso de aristotelismo tomista.

J. ROIG GIRONELLA.

MUÑOZ ALONSO, A.: *Persona humana y sociedad*. Madrid, Ediciones del Movimiento, 1955; 184 pág., 13 × 20 cms.

No es esta obra del ilustre catedrático de Valencia, Dr. Muñoz Alonso, un tratado sistemático ni un trabajo de investigación; es una exposición fluida y agradable, que bien pudiera bautizarse con el nombre de "variaciones filosóficas" sobre el hombre y la sociedad. No sé cómo se compuso este libro, pero su lectura sugiere la idea de que primero se compuso como conferencias y luego se limó la presentación para darle la forma de un libro.

Con lo dicho ya se entiende que su lectura es fácil y amena. Su contenido es también muy interesante. El autor muestra constantemente, aun sin pretenderlo, una gran erudición y riqueza, tanto de ideas como de bibliografía que maneja.

Se divide en cuatro partes, que tratan sucesivamente de la persona como ser, de la persona como valor, de la vocación social de la persona humana y, por último, de la organización social de la persona.

La primera parte es preferentemente ontológica; la segunda, más bien psi-

cológica; la tercera aborda los problemas de la ética; la cuarta aplica la doctrina anterior a la política, pues en ella se abordan los temas de democracia y autogobierno, de pueblo y autoridad, de la propiedad y su función social.

A la copiosa bibliografía del Dr. Muñoz Alonso se añade con esta obra un nuevo título que acredita el recio temple de su personalidad.

J. Roig Gironella.

Pacios, A. MSC: *Cristo y los intelectuales.* Biblioteca del Pensamiento actual. Madrid, Ediciones Rialp, S. A., 1955; 220 pág., 12 × 19 cms.

El problema de la convivencia de la verdad con el error es un problema de siempre, que será de actualidad en el mundo mientras en él vivan hombres. Pero este problema de siempre se ha agudizado muy especialmente en España, durante estos últimos años, por el violento contraste de algunos grupos de intelectuales que, mientras por una parte se declaraban intelectuales católicos, por otra manifestaban una constante simpatía (hasta adulación) respecto de autores muy alejados de la ortodoxia católica, como son Ortega Gasset y Unamuno, y en cambio mostraban, cuando hablaban de ellos, una carencia casi absoluta de crítica verdadera y detenida. Con esto se ha planteado el problema de un modo más general sobre la actitud que ha de tener el intelectual católico ante las ideas y los hombres heterodoxos del mundo en que vive.

El P. Antonio Pacios no pretende en este libro "investigar" puntos nuevos sobre esta vieja cuestión, sino exponer lo que todo católico debe saber sobre ella, y lo consigue plenamente.

El plan del libro está claramente estructurado. Ante todo, ¿qué dijo el mismo Jesucristo sobre nuestra actitud ante el que está en el error y respecto del error mismo? Con una gran abundancia de textos escriturísticos, oportunamente aducidos, responde a esta pregunta. Sigue a continuación otro aspecto: ¿qué han dicho y hecho con los mismos, tanto los apóstoles como los representantes de la Iglesia? Con mucho nervio y valentía expone el autor en qué ha consistido la verdadera caridad que la Iglesia ha tenido con los "errantes". La segunda parte del libro aborda el problema de la "convivencia", que de hecho ha de haber entre católicos y no católicos. También en esta parte se exponen con nitidez muchas ideas valiosísimas, especialmente las que forman parte del derecho eclesiástico en cuanto a la "prohibición de libros", normas que muchos de nuestros intelectuales ignoran en su verdadera intención, hasta tal punto que opinan que se trata de cuestión meramente de "mayoría de edad". Por último, la tercera parte, positiva y constructiva, trata de mostrar cómo puede haber un legítimo avance y adquisición dentro del pensamiento cristiano, para asimilar e incorporarse todo aquello que realmente es susceptible de ser asimilado y perfeccionado.

Valdría la pena que los intelectuales católicos conociesen este interesante libro del P. Pacios antes de abordar la cuestión de la "coexistencia" o de la "comprensión".

J. Roig Gironella.

FAREYSON, L.: *Estetica. Teoria della formatività.* Biblioteca di Filosofia, 7. Torino, Edizioni di "Filosofia" 1955; 301 pág., 18 × 25 cms.

El profesor Luigi Pareyson, bien conocido en Italia y fuera de ella por su actividad y producción filosófica, difundió en los primeros días de 1955 esta nueva obra, que viene a coronar sus estudios de Estética como *Arte e persona* (1946), *Sui Fondamenti dell'Estética* (1952), *Struttura della formatività* (1953), *Arte e Vita* (1953) entre otros. Ahora ha dado a sus concepciones estéticas el cuerpo de un tratado enfocado todo él de un modo original, al que si yo pudiese ponerle un nombre por mi parte, llamaría de buena gana "estética dinámica".

Después de dedicar un capítulo a "Arte y conocimiento", estudia "Institución e interpretación", "Contemplación y belleza", Estilo, contenido y materia en el arte", "Formación de la obra de arte", "Acabamiento de la obra de arte", "Ejemplaridad de la obra de arte", "Lectura, interpretación y crítica de la obra de arte", para terminar con un capítulo dedicado al tema de "El arte en la vida espiritual".

En el mismo encabezamiento del prólogo nos define su autor cual es el carácter de la obra que pone en nuestras manos: "La estética que presento en este libro no es una estética de la contemplación, sino de la producción: no de la expresión, sino de la formatividad. He preferido decir estética de la formatividad más que estética de la forma, superando toda duda sobre la poca elegancia de esta expresión, principalmente por dos motivos", que son la ambigüidad de la palabra "forma", que él toma como sinónimo de "organismo viviente de vida propia y dotado de una interna ecología", y además porque deseaba poner bien de relieve desde el principio el carácter dinámico de la forma así entendida.

Hay bastantes puntos en los cuales no opinaría lo mismo que el autor, por ejemplo al oponerse a la "estética de la perfección" para exaltar quizá demasiado la de la "expresión", imputando a la primera que supone una metafísica en que no hay aumento posible y que, según el autor no explicaría la productividad; expresiones que no creo sean exactas. Pero de todos modos la obra de L. Pareyson es muy sugerente y su lectura muy interesante para todo aficionado a los grandes problemas que plantea la estética y más especialmente la belleza natural y artística.

J. ROIG GIRONELLA.

STEFANINI, L.: *Trattato di Estética. I. L'Arte nella sua Autonomia e nel suo processo.* Brescia, Editrice Morceliana 1955; 255 pág., 15 ×23 cms.

El ilustre profesor italiano Luigi Stefanini, recién fallecido, autor de tantas monografías filosóficas, ha emprendido la sistematización de un vasto tratado de Estética en vez de contentarse con ensayos parciales, que no llegan a una sistematización orgánica. La obra comprenderá dos volúmenes, 1.º *El Arte en su autonomia y en su proceso;* 2.º *El Arte en sus relaciones, en sus diferencias y en la Crítica.* De ellos, ahora ha salido el primero.

La primera parte está dividida en tres secciones: justificación y método de la Estética—el Arte en su autonomía—el Arte en su proceso. La primera

de ellas define el cometido que se ha propuesto, presenta la antinomia que inmediatamente se ofrece y el modo de resolverla metódicamente. La segunda dedica ocho capítulos a las siguientes cuestiones: 1.° Singularidad como universal poético, 2.° Antinomia artística de lo visto y de lo expresado, 3.° Arte como Palabra absoluta, 4.° Personalismo artístico, 5.° Idea y sentimiento en la expresión artística, 6.° Desde la Belleza ideal al matematismo artístico, 7.° Sentimientos y sentimiento específico del Arte, 8.° La figuración artística. La tercera sección, muy breve (pues sólo abarca 28 páginas) estudia preferentemente la técnica del proceso artístico.

Desde el principio se plantea uno de los problemas fundamentales de la Estética (que en realidad bajo diversos nombres y aspectos se halla en todas las partes de la Filosofía), a saber: el conflicto entre el "formalismo" y el "psicologismo", conflicto que Dewey con los americanos llama visión "organista" y "pragmática", los italianos designan con los nombres de "idealista" y "empirística" y de un modo más general podría clasificarse con la antinomia entre el "racionalismo" y el "empirismo". Stefanini aboga, naturalmente, por lo que podríamos llamar una solución "empírico-racional"; y a partir de ella va integrando las diversas partes de su problemática, con los elementos personales en su singularidad más típica y a la vez los universales y necesarios que ha de haber en todo saber.

La orientación de conjunto es, pues, de una Estética cristiana. No obstante para nuestro gusto habríamos querido hallar más y mejor expuesta la objetividad de la Belleza (que no se opone naturalmente a "cierto" grado de subjetividad, como en todos los valores pasa); hubiéramos querido ver la versión moderna de los grandes problemas clásicos, en vez de un lenguaje de dejo crociano. Además de esto la obra adolece en conjunto de oscuridad y de excesiva difusión en el estilo, que hace la obra más apta para leerse que para meditarse y estudiar un texto denso.

No obstante, puede ser útil para todos los que se interesen en los problemas estéticos y la abundante erudición de que el autor hace gala constantemente, acredita que su obra es fruto de un prolongado estudio.

J. Roig Gironella.

Knowledge and Expresion. *Proceedings of The American Catholic Philosophical Association.* Volume XXIX. 29 Annual Meeting April 12 and 1-3, 1955. Wáshington, The Office of the Secretary of the Association The Catholic University of America (1956), 313 págs.. 15 × 23 cms.

La Asociación Filosófica americana de Filosofía celebra anualmente una reunión, de la que publica después un Anuario. El último ha dedicado su atención a los problemas del conocimiento y de la expresión, aunque no con exclusión de otros temas también interesantes, como son las discusiones de "mesa redonda" sobre Lógica y Metodología, Filosofía y Naturaleza, Metafísica, Moral y Filosofía Política, Historia de la Filosofía y Problemas Filosóficos, discusiones que forman una buena parte del volumen.

Después de todos los informes pertinentes al Congreso hay interesantes

datos sobre la revista *The New Scholasticism*, y también la lista de todos los miembros de la Asociación Americana Católica de Filosofía, lo cual es muy útil para las comunicaciones con los católicos que cultivan la Filosofía en los Estados Unidos de Norteamérica.

El volumen está bien presentado y su contenido, digno de todo encomio, acredita la Asociación que lo publica.

J. Roig Gironella.

Drevet, A.: *Alain philosophe. Textes choisis pour les Classes par A. Drevet:* "Les grands textes", Bibliothèque Classique de Philosophie, dirigée par C. Khodoss et J. Laubier. Tome second. París, Presses Universitaires de France, 1955; 265 págs., 12 × 18 cms.

El título dice suficientemente lo que es esta Antología escolar, cuya presentación tipográfica es correcta, como también las citas bibliográficas. En cuanto a las ideas religiosas y las fundamentales de la filosofía cristiana, que aquí se rozan, no podemos decir lo mismo de todas sus páginas.

J. Roig Gironella.

Lippert, P.: *La visión católica del mundo*. Traducción de Luis M.ª Jiménez Font. Madrid, Ediciones FAX, 1955; 189 pág., 14 × 20 cms.

Muchas veces, al hacer apologética, se ha olvidado la psicología. Al entablar diálogo con un no creyente se aumentan innecesariamente las divergencias; se le enemista con la primera palabra. "La Visión Católica del Mundo" ha resuelto limpiamente este problema.

Esta obra no es una apologética polémica, irritante, que automáticamente hace poner en guardia. Su gran mérito es hacer una apologética tan profunda que no aparece serlo. El hombre moderno, que suele mirar con prevención las pruebas conceptuales, aceptará con gusto una "Weltanschauung". No en vano el P. Lippert ha hecho armas en el mundo filosófico contemporáneo.

El autor tiene fe en la fuerza intrínseca de la verdad. Da una visión de toda la Filosofía y Teología Católicas; visión grandiosa y armónica que se impone por sí misma. Sus afirmaciones son claras, tajantes, como una profesión de fe. Por eso también evita la escisión de opiniones; pero sin ocultar los misterios. La sinceridad suple las pruebas. Su única gran prueba es la belleza misma de la sistematización católica.

El autor presenta, en la primera parte, el contenido estático de la visión católica. En la segunda, su génesis, su dinamismo. Por fin, en la tercera, las principales características de este modo de ver el mundo. El P. Lippert insiste más en la primera parte: Narración rápida e ingenua de la tragedia del mundo. Presentados los personajes empieza el desarrollo de la trama: Origen del mundo, pecado, Redención, salvación. La tragedia acaba con la escatología.

"La Visión Católica del Mundo" es un reclamo, una protofilosofía. Un intelectual ante un conjunto tan armónico de soluciones a los problemas más

íntimos del universo, sentirá deseo de estudiar la filosofía católica, por si es algo más que un idealismo arbitrario. Para un creyente no es de poco provecho ver el conjunto de su fe que puede que desconozca, o por ignorancia, o por excesivo análisis.

El P. Jiménez Font ha conseguido su deseo de dar una versión que "hablara con soltura el castellano".

J. SAURET.

COVELLO, H. L.: *Los factores mentales de Spearman y las potencias escolásticas*, Universidad de Córdoba (Argentina). Facultad de Filosofía. Instituto de Metafísica, 1955; 152 págs., 16,5 × 24 cms.

El autor pretende en este trabajo defender las potencias escolásticas de los ataques formulados contra ellas por la psicología experimental, y más en concreto por Spearman. De los siete capítulos de que consta la obra, cinco son de exposición detallada de la doctrina del psicólogo inglés, uno de crítica de la misma y otro en que se aborda el tema central del libro careando los factores mentales de Spearman con las potencias de la Escuela.

En la exposición de Spearman el autor se esfuerza a lo largo de toda la obra por resumir lo más objetivamente posible el contenido de sus principales obras. No oculta su simpatía por Spearman, a quien expone con cariño y comprensión tratando de acercar su mentalidad a la de la Escuela (que el psicólogo inglés refuta sin conocer suficientemente). Por eso, el autor no duda en hacer suyo el juicio de Barbado, que considera la teoría de los factores de Spearman como una traducción de la doctrina escolástica al lenguaje moderno.

En cuanto a la interpretación concreta de los factores mentales, el autor cree que el factor "G", que dice *energía* mental, se identifica con el concepto de potencia que implican las facultades escolásticas, y más en concreto la "inteligencia". Cabría también identificarlo con la "atención" en cuanto ésta significa la aplicación de la energía mental.

Los numerosos factores "s" de Spearman no son muy precisos y, desde luego, no parecen corresponder a las restantes potencias de la Escuela (que más bien se asemejarían a los modernos "factores de grupo"), sino a las múltiples estructuras anatómicofuncionales que, esparcidas por todo el cuerpo—sobre todo, la corteza cerebral—son los órganos inmediatos de las funciones concretas. El autor da tal vez excesivo valor en este punto a las localizaciones cerebrales (debilitadas entre otros motivos por el síndrome central de Justo Gonzalo y a las secreciones endocrinas (p. 129), que en el presente tema nos parece algo fuera de lugar.

El factor "W" correspondería a la "voluntad"; y el "P" y "O", que están inmediatamente ligados a "G", aunque sin guardar correlación absoluta con él, probablemente tienen también su razón de ser en la conformación anatómica del cerebro.

La obra es una aportación interesante para la Psicología de la Escuela, digna de todo encomio, en el sentido de una mayor integración de los estudios experimentales a la doctrina tradicional.

A. ROLDÁN.

LECLERCQ, J.: *Introducción a la Sociología.* Versión de Alejandro Sanvisens. Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona, 1955; 236 págs., 13 por 18,50 cms.

Entre las muchas obras del eminente profesor Jacques Leclercq, de la Universidad de Lovaina, descuella la presente por su eximia claridad y penetración en un tema difícil y discutidísimo. El asunto del contenido y ámbito de la Sociología y de los métodos propios de ella ha dado ocasión, desde hace tiempo, a numerosas controversias no del todo acalladas, ni mucho menos. El profesor Leclercq tiene la rara cualidad del equilibrio y de la imparcialidad: va al fondo de las cuestiones y no se contenta con meras palabras o ciencia de fraseología que nada nuevo aporta, sino construcciones especulativas al gusto del escritor. Nos refiere con brevedad y nitidez los primeros escarceos sociológicos de esta ciencia, su formación, y desarrollo de las diversas escuelas. Estudiado desapasionadamente el objeto de esta disciplina nos propone la definición siguiente: "Ciencia que estudia los hechos humanos en el plano positivo. en sus relaciones con la vida común, en tanto que ellos dependen de ésta y ésta depende de aquéllos." Prosigue luego declarando esta definición y las divisiones de la Sociología, penetra las actitudes filosóficas de los diversos autores en el fondo de las cuestiones sociológicas, y, sobre todo, la relación de esta ciencia con la Filosofía tradicional, y, en particular, en el capítulo especial de la libertad.

El autor hace gala en este asunto de una profundidad y de un análisis sociológico muy agudo, con una exactitud de consideración que sorprende. El problema de su libertad es delicado, pero la maestría y objetividad del profesor Leclercq es tal que sabe evitar los escollos a que se presta la materia. El que quiera tener claro conocimiento de la práctica y esfera real de la libertad sociológica debe acudir a estas páginas.

La naturaleza del hecho social está también magistralmente desarrollada, presentando una clara refutación de los sociólogos organicistas exagerados. Finalmente, los métodos de la Sociología ponen ponderado fin a la obra que se desliza a la vista del lector en la flúida y pulcra traducción del profesor de la Universidad de Barcelona, Dr. Sanvisens. Merece plácemes el Instituto de Estudios Sociales de Barcelona por la nueva producción.

VILA CREUS.

BERDIAEV, N.: *Le Sens de la Création.* Bruges. Desclée de Brouwer, 1955; 470 págs. 11,50 × 18,50 cms.

Libro desconcertante es éste del renombrado filósofo ruso Nicolás Berdiaev, escrito en la plenitud de su vida, en 1914, cuando el autor contaba cuarenta y cuatro años de edad. De él dice el mismo escritor: "Si no es la obra más perfecta es la que contiene más entusiasmo, en la que, por vez primera, encontró expresión mi pensamiento filosófico original, y en la que puse mis tesis fundamentales".

Muchas de las proposiciones que en el libro van apareciendo están tan

lejos de las doctrinas cristianas, que el prologuista de la obra nos advierte oportunamente: "A través de las proposiciones inaceptables para el católico, ofrece a éste mil razones para afianzarse en su fe. Más aún. Yo no creo tan heréticas las doctrinas de Berdiaev. Su culto por la *libertad* es tan imperativo que no quiere encerrarse en una ortodoxia oprimente".

Luego añade también el mismo prologuista: "Una desviación doctrinal en un filósofo católico contemporáneo de Berdiaev es más grave que muchos errores formales ante la Teología expresados por Berdiaev". "Este viste sus verdades, *nuestras verdades*, con herejías para amarlas libremente".

Oigamos al mismo autor, que nos presenta estas herejías muy pronto, en la misma introducción del libro. "Yo profeso un dualismo maniqueo. Sea. *El mundo* es el mal; está sin Dios; no ha sido creado por Dios. Es menester salir de este *mundo*, sobrepasarlo hasta el fin. El mundo debe arder; es de la naturaleza de Arimán." "Creo en el carácter divino del mundo, en la divinidad del proceso mundial interior; en la naturaleza celestial de todo lo que es terrestre."

Berdiaev hace gala constantemente de dualismos paradójicos, irreconciliables. Acude a todos los sistemas anteintelectualistas: al inmanentismo, a la cábala, al maniqueísmo, a todo lo mítico, que entrevera con el cristianismo. Su posición es de una guerra a muerte a la razón y de una casi deificación de lo humano, y, sobre todo, de la libertad ontológica.

Pueden corroborar estos asertos las palabras siguientes, tomadas del capítulo segundo "El hombre. Microcosmos y macrocosmos". "La eterna verdad de los místicos debe llegar a ser una verdad sobre el ser, tan evidente y tan demostrada, que no puede uno salirse de ella, sino en el no-ser. En la filosofía cabalística, y en el más grande de todos los místicos, Jacob Boheme, en su discípulo Baeder, en los contemporáneos de Steiner, que ha vulgarizado las doctrinas ocultistas, se encuentra la concepción del hombre como microcosmos. La autoconciencia llegó a su cumbre en la *Cábala*. En la concepción cristiana corriente, la verdad del hombre microcosmos está oscurecida por el sentimiento del pecado y de la caída del hombre. En el libro fundamental de la *Cábala*, Zohar, así como en el *Mysterium Magnum*, de Boheme, parece que las cadenas que pesaban sobre la antigua conciencia bíblica, sean desatadas y que aparezca de verdad del hombre cósmico".

El hombre, según Berdiaev, es, sobre todo, una libertad creadora, y así, después de la creación por Dios y de la redención por Jesucristo, ha de venir el período de la creación por el mismo hombre. Esto sucederá después de la gran revolución religiosa en la cual el hombre llegará a tener conciencia de su valor. Surgirá entonces una verdadera *creación* divinohumana, en sustitución de la creación esencial supeditada al dogma y a la redención.

No es posible hacer una síntesis metódica del libro, y sería larguísimo un resumen de sus ideas. Diremos brevemente que considera la creación—sobre toda la creación emanada del hombre, el cual, para él, realiza una verdadera creación ontológica y divina—con relación a los principales temas filosóficos y teológicos: verbigracia, con el Cosmos, la gnoseología y el ser, la ascética y la moral, el amor y la belleza. El autor nos presenta, al fin, tres épocas del mundo; la del Padre en el Antiguo Testamento, la del Hijo en la redención e

Iglesia, y la época futura del Espíritu y de la Creación, en que cada individuo podrá realizar una especie de actividad verdaderamente creadora.

Puede servir esta obra para conocer el pensar de los espíritus de la intelectualidad oriental, tan ajena del disciplinado pensamiento de los occidentales, al cual ellos desprecian como algo carente de libertad. Prefieren, en sus elucubraciones, una especie de filosofía de ensueño. Algunos puntos de vista de Berdiaev no dejan de ser altamente luminosos y brillan con la ráfaga del genio, pero como toda la obra está entreverada de exorbitentes errores no puede sino ser puesta en manos de gente bien formada.

VILA CREUS.

Contributi del Laboratorio di Psicologia. Publicazioni dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. *Nuova serie.* Volúmenes 35, 40, 41, 48, 49, correspondientes, respectivamente, a las siguientes Series de los *Contributi*: *Serie 14*, pág. VIII + 386; *Serie 15*, pág. VII + 372; *Serie 16*, págs. VIII + 279; *Serie 18* [sic: omitida la Serie 17 aun en el índice], pág. V + 426; *Serie 19*, pág. VII + 540. Pág. 17 × 24 cms. Ed. "Vita e Pensiero". Milán. Aparecidos desde el año 1950 hasta la fecha.

No pocas veces nos hemos complacido en registrar y encomiar la maravillosa vitalidad científica de la Universidad Católica de Milán, acreditada por sus numerosísimas, elegantes y valiosas publicaciones sobre los más diversos ramos del saber, propios de sus distintas Facultades. No es menester, pues, que repitamos aquí los merecidos elogios que sinceramente expresamos en esta misma revista (PENSAMIENTO, núm. 4 (1948), p. 355-358) con motivo de la aparición, después de la última guerra, de los volúmenes 13 y 14 de los *Contributi* del Laboratorio de Psicología, inmediatamente precedentes a los que van a ser objeto de esta recensión. Esta, por razón del carácter mismo de esta sección, ha de ser forzosamente muy sumaria, dada la extensión de la materia contenida en los cinco grandes volúmenes mencionados que tenemos a la vista, los cuales en conjunto suman unas 2.250 páginas de gran formato, en las que se exponen 63 monografías sobre temas de Psicología experimental diversísimos, de gran actualidad, todos de carácter estrictamente experimental y casi todo de orden técnico, excepto unos pocos en los que predomina el aspecto teórico o doctrinal. No pocos de estos trabajos experimentales, por su extensión, merecerían los honores de un libro aparte. Una noticia detallada de cada uno de estos temas, con la exposición del problema de que se trata, de la técnica experimental adoptada para resolverlo y de las conclusiones a las que sus autores, que son en número de unos 28 profesores, encargados de cátedra, asistentes y discípulos del P. Gemelli en su Laboratorio de Psicología experimental, requiriría una extensión de la que no podemos disponer. Nos concretaremos, pues, a reseñar los autores y títulos de las distintas investigaciones.

El R. P. GEMELLI, en la presentación de la *Serie 14*, menciona brevemente las vicisitudes por las que ha pasado su Laboratorio por causas de la guerra: su parcial destrucción y sus lamentables pérdidas y su restauración completa. Tan completa que, desde el año 1950, ha podido emprender sus

tareas con su ritmo normal, siendo aún perfeccionado con una sección electrónica que permite registrar los fenómenos del organismo más delicados; otra dedicada a la recolección, traducción y estandardización de reactivos mentales ("tests"); otra sección de fonética experimental, y un taller mecánico para una más amplia construcción de instrumentos. Ultimamente, en el seno del Laboratorio se ha constituído el *Centro de orientación escolar y profesional y de consultas psicológicas.*

Las monografías publicadas en el tomo correspondiente a la *Serie 14* son las siguientes: A GEMELLI, PAUL S.Y HSIAO y BOGDAN RADUSCEV: *Contributo all'analisi dei movimenti della scrittura.* Dr. LEONARDO ANCONA, asistente: *Gli "after effects" nella terza dimensione dello spacio e la teoria della "sacia-zione" cerebrale;* IDEM; *Interpretazione ciclofusionale di "after effects", stereoscopici.* Dr. ANTON TERSTENJAK (Ljubljana): *Farben konstaz* und *Farben Kontrast in Lichte der sonderung und Verschmelzung optischer Eindrüke* (*Constancia y contraste de los colores a la luz de la separación y mezcla de impresiones ópticas*). IDEM: *Zür Frage del Intensität der Farben empfindungen* (*Sobre la cuestión de la intensidad de las sensaciones de color*); Dr. PERUGIA ANGELO, asistente: *Contributo allo studio del processo evolutivo dell'intelligenza.* Dr. GIACOMO CANEPA, assistente del Istituto di Medicina legale dell'Università di Genova: *Ricerche sui fenómeni di proiezione temática mediante il "Thematic apperception Test" (T. A. T.) e techniche similari.* Dr. ALBERTO WIRTH, asistente: *Caratteri dell'elettroretinograma nell'oumo.* IDEM: *L'elettroretinografia consensuale nell'uomo.* LUIGI BELGIERI: *L'insertion entre éleméts contigus et le temps phonique autour d'un centre de rayonnement sonore.*

Las dos Series siguientes comprenden investigaciones realizadas desde fines del año académico 1950-51 y el siguiente 1951-52. En el volumen correspondiente a la *Serie 15* se agrupan las realizadas con diversos métodos clásicos, reservando para la siguiente las que se refieren al estudio de la personalidad y las de carácter práctico. He aquí los de la *Serie 15*: A. GEMELLI: *Perzecione e personalità.* IDEM: *The effect of illusory perception of mouvement on sound localization* (*El efecto de la percepción ilusoria del movimiento en la localización del sonido*). GEMELLI, C. COLOMBÎ, SCHUPPER: *L'enrigistrement électrique des mouvements oculogyres et ses applications.* L. ANCONA: *Contributo allo studio della discriminazione visiva di punti.* G. JACONO: *Contributo allo studio della percepzione dei corti intervalli temporali.* IDEM: *Contributo allo studio delle "percezioni temporali".* IDEM: *Un aspetto del problema psicologico del tempo: la conoscenza diretta della durata.* A. TERSTENJAK: *Die Eindringlichkeit und Ausgeprägtheit der Farben in Lichte der alten Attributenfrage* (*Viveza y expresión de los colores a la luz de la antigua cuestión de los atributos*). IDEM: *Beiträge zur Systematic von Ercheinungsweisen der Farben* (*Contribución a la sistemática de las clases de aparición de los colores*). IDEM: *Verrschmelzungs und Sonderungsorgänge in den Farbenwahrnehmungen* (*Mezclas y especiales procesos en la percepción de los colores.* IDEM: *Geometrisch-optisce Tauuschungen als dynamische vorgang* (*Las ilusiones ópticogeométricas como proceso dinámico.*

Serie 16. A. PERUGIA: *Ricerche sul comportamento degli interessi nell'età evolutiva.* IDEM: *Ricerche sulla dinamica dei rapporti sociali mediante tecniche*

sociometriche e metodi proiettivi. CESA-BIANCHI, A. PERUGIA: *Un metodo di interpretazione analitica di una bateria di reattivi.* IDEM: *Adattamento italiano del reativo Wechsler-Bellevue per la valutazione dell'intelligenza.* IDEM: *Il reattivo Wechsler-Bellevue applicato a l'età involutiva.* IDEM: *Ricerche sull' attività psichica nell'età senile.* F. MAGISTRETTI: *Alcuni aspetti di psicologia di gruppo in un ambiente di lavoro industriale.* IDEM: *Studio su alcuni aspetti della frustrazione sociale.* F. LEBBOLO: *Esame comparativo di 50 donne nubili a di 50 donne sposate con il "P. F. Test" di S. Rosenzweig.*

No hemos recibido la Serie 17 de los Contributi, ni creemos que exista, a juzgar por el índice, en el que, como antes se ha dicho, no se menciona, y de la 16 se pasa a la 18. Se trata tal vez de una errata de imprenta. Pasamos, pues, a recensionar los Contributi de las Series 18 y 19, últimos recibidos, cuyas monografías corresponden a los años académicos 1952-53, 1953-54.

Serie 18. Las monografías de esta Serie son las siguientes: A. GEMELLI: *Le aporie della moderna psicologia.* (Interesante artículo sobre el estado actual de la psicología.) GEMELLI, SACERDOTE, BELLUSI: *Analisi elettroacustica della voce cantata.* GEMELLI: *Fattori psicologici della produttività.* IDEM: *Un sperimento su "morale" e "motivazione" nel lavoro dell'operaio dell'industria.* IDEM: *Il fattore umano negli incidenti automobilistici.* IDEM: *Il fattore umano degli infortuni nell'industria.* L. ANCONA, Assistente: *La C. D. motivazione al successo (Need for achievement) in termini di "response set" di acquiescenza e di negativismo.* IDEM: *Indagine sulla natura psichica del "response set" la "motivazione al successo".* IDEM: *Fenomenologia e interpretazione di after-effects nella cinestesia.* T. COHN e L. ANCONA: *La relazione della scala F (predisposizione al fascismo) di personalità con il "response set" di acquiescenza e il livello di intelligenza.* CESA-BIANCHI: *Il contributo del reattivo di Wechsler nello studio di un grupo di psicoastenici.* IDEM: *Contributo allo studio degli interessi a livello della V elementare.* IDEM: *Contributo allo studio del questionario Cornell Index N. 2.* CESA-BIANCHI-A. PERUGIA: *Ricerca sulla corrispondenza fra rendimento ed interessi tecnici a tre livelli dell'età evolutiva.* A. WIRTH. Asistente: *Aspeti teorici e pratici della misura dell'aacuità visiva.* R. ZAVALLONI. Asistente: *The dynamics of therapy and choice. An objective study of case material.*

La *Serie 19,* finalmente, contiene las siguientes investigaciones: GEMELLI: *Die psychologischen Grundlagen der Klassifizirung der Filme.* (Fundamentos psicológicos de la clasificación de los films.) L. ANCONA. Prof. encargado y Asistente: *Il comportamento sociale. Contributo di studio critico e di analisi sperimentale.* J. W. BLACK. Professor of Speek (Ohio, University). A. GEMELLI. Director: *The voice in the reading of italian phrases.* J. W. BLACK-MIQUELINA GIRAO: *Notes on italian vowuels.* J. W. BLACK: *Studies of delayed side-ton.* G. IACONO. Asistente: *Contributo allo studio della frequenza critica di fusione di stimoli luminosi intermittenti in soggetti affaticati.* IDEM: *La frequenza critica di fusione di stimoli luminosi intermittenti in rapporto ad alcuni meccanismi psicologici.* IDEM: *Il reattivo di Rosenzweig nello studio dei soggetti ai limiti tra psicastenia e schizofrenia.* CESA-BLANCHI. Asistente: *Contributo allo studio delle modificazioni psichiche in rapporto con l'età.* IDEM: *L'impiego nella clinica psichiatrica dei metodi psicologici per la valutazione dell'intelligenza.*

A. PERUGIA. Asistente: *Ricerca sulle relazioni fra interessi e personalitá nel giovane.* F. LEBBOLO. Asistente: *Contributo allo studio del "P. F. Study-Children form" di Saul Rosenzweig.* G. CALVI. Asistente: *Ricerca sulle capacità di astrazione nella seconda infanzia.* A. TERSTENJAK (Ljuljana): *L'aspect dynamique dans la monotonie du travail.* G. IACONO. Asistente: *"Unità strutturali e unità perceptive".*

La mayor parte de estas monografías, magníficamente impresas, van ilustradas con cuadros sinópticos, tablas y dibujos, algunos de ellos en colores, cuando de éstos se trata.

Gloria es de la Universidad Católica Italiana una publicación como ésta, que por sí sola y aun prescindiendo de las numerosas publicaciones de las otras Facultades de la misma Universidad, bastaría para poder competir con cualquiera otra en todo lo que se refiere a trabajos de investigación, que son los más propios de las Universidades. La misión de éstas no es solamente propagar la ciencia por la docencia, sino también hacerla progresar constantemente por los trabajos de investigación. Es además esta laboriosidad del Laboratorio de Psicología Experimental, dirigido personalmente por el mismo P. Gemelli, Rector Magnífico de la Universidad, un ejemplo viviente de lo que es capaz de realizar una Universidad de la Iglesia aun sin contar con la financiación del Estado, y para nosotros es también un estímulo poderoso para que trabajemos ahincadamente en procurar por todos los medios posibles, según los deseos y las exhortaciones de la Santa Sede, que también en España, como en otras muchas naciones, la Universidad Católica, esto es, puesta bajo la dirección científica de la Iglesia, sea una realidad.

F. M. PALMÉS.

H. BON y F. LEURET: *Las curaciones milagrosas.* Colección Psicología-Medicina Pastoral, n. 9. Trad. Bernáldez. Madrid, Editorial Fax, 1953; 208 págs. 14 × 20 cm.

La obra original francesa apareció en 1950 formando parte de la "Bibliothèque de Médicine Catholique", publicada bajo la dirección del Dr. Henri Bon, que es uno de los autores: Es el otro el Dr. François Leuret, cuya colaboración realza en gran manera el valor científico de la obra, porque aporta a ella, entre otras cosas, las radiografías, los planes y los gráficos que la ilustran: documentación oportunísima, cumplida y fehaciente sobre los principales casos, todos ellos no solamente modernos, sino aun contemporáneos, ocurridos desde el año 1940.

El tema del libro es actualísimo, sumamente interesante y muy oportuno en nuestros días, así para los creyentes como para los incrédulos, por ser el hecho milagroso uno de los más violentamente impugnados por el positivismo y el racionalismo moderno. Para éste, dados los progresos actuales de la ciencia moderna, el milagro sería algo inadmisible. Y sin embargo, todo católico, si no quiere dejar de serlo, ha de estar persuadido de que el milagro, no solamente en otros tiempos, sino también en los nuestros, es una realidad y además uno de los motivos de credibilidad de nuestra fe cristiana.

De ahí el interés y el mérito grande de esta obra, que viene a satisfacer la necesidad que tiene todo católico ilustrado de defender sus creencias contra las impugnaciones de la incredulidad.

Comienza la obra con una exposición exacta y previa del milagro en general y de sus diversas clases (Cap. I). Concretando más pasa a exponer lo que se entiende por curaciones milagrosas y la actitud de la Iglesia Católica enfrente de ellas (Cap. II). A continuación, emprende la vindicación científica de numerosos y recientes milagros en diversos santuarios que cuentan con oficinas médicas para su comprobación, como los de Fátima en Portugal, de Knock, en Irlanda, de Loreto y de Pompeya, en Italia (Cap. III), extendiéndose luego en la explicación del funcionamiento del centro de comprobación y crítica severa de los milagros que es la S. Congregación de Ritos, que entiende en las causas de beatificación y canonización (Cap. IV).

A continuación, pasa a estudiar en concreto algunos de los milagros aprobados para la beatificación o canonización de algunos santos recientes (Capítulo V), y luego algunos de los realizados en Lourdes (Cap. VI-IX), terminando con una exposición de la Etiología y Fisiología de las curaciones milagrosas.

Muy oportunamente y con gran utilidad para el lector que no sea médico o especialista en ciencias relacionadas con la medicina, el traductor español ha completado la obra con un índice explicativo de palabras médicas, pequeño léxico de términos técnicos, que ayudarán al lector a formarse alguna idea de las enfermedades que han sido milagrosamente curadas.

Por lo demás, el libro es sumamente ameno y está al alcance de cualquiera inteligencia. Se lee con el interés con que puede leerse una novela, con la diferencia en favor de esta obra, de que en ésta, no como en aquélla, se trata de hechos reales perfectamente autenticados.

F. M. Palmés.

Adam, Karl: *La esencia del Catolicismo*. Barcelona, 1955. Editorial Litúrgica Española. Traducción del P. Jorge de Riezu, O. F. M. Cap. 301 págs., 12 × 18,5 cms.

"El católico acepta a su Iglesia *tal cual es*, porque *tal cual es* pone de manifiesto la Santidad, la Justicia y la Bondad divinas... ¿Qué sería de la tierra sin esta Iglesia?" Estas palabras reflejan el hondo sentido filial que empapa el libro de Karl Adam. Y son también un índice de los resultados que, sin pretenderlo directamente, ha conseguido este alemán, teólogo de la hora más presente. El buscaba el "ofrecer una sinopsis de la Iglesia Católica, penetrar lo característico de ella, desentrañar los principios y raíces conceptuales de donde ha ido creciendo su figura histórica concreta". Cuando termina su estudio histórico-teológico, ha logrado también despertar las conciencias de los católicos al motivo de un Amor más entrañable y seguro que nunca: la serena armonía de su fe en la Iglesia de Cristo.

Armonía de doctrina, armonía de desarrollo, armonía de exigencias. La verdad luminosa a los ojos del protestante. La verdad luminosa y confortante a los ojos del católico. Un encantador retrato de la Madre hecho por un hijo

que la conoce bien, la ama mucho y la da a conocer tal cual es, sencillamente, con sinceridad, sin olvidos ni tergiversaciones, consciente de que su mejor apología es ella misma.

A lo largo del libro, hay que aceptar que la serenidad vital del sistema genuinamente católico será siempre un obstáculo para toda posición de disidencia.

Adam profundiza teológicamente con un sentido de alta vulgarización. Posee también el don de la discreción para enfrentarse con los ambientes y con los hechos. Los dogmas y las realidades vitales del catolicismo se imponen: la Virgen Santísima, la doctrina del Cuerpo Místico, el consuelo de la Comunión de los Santos. Y la fuerza de su imposición la encuentran en su misma verdad a través de un estilo flúido, clarísimo, profundamente ungido en el fondo y en la forma.

No puede extrañarnos la duodécima edición alemana.

J. A.

CASAS, MANUEL GONZALO: *Introducción a la Filosofía*. Universidad de Tucumán, 1954. 357 págs., 23 × 15 cms.

Con la ingenuidad y frescura de las lecciones de una clase universitaria, ha publicado el autor la presente *Introducción a la Filosofía*, que él mismo en la dedicatoria califica de "estos apuntes de clase".

Hemos de advertir ya desde el principio que el autor ha revestido esos apuntes de aquellas cualidades pedagógicas que tan primordiales han de ser en todo esfuerzo por comunicar a discípulos, más o menos noveles en la tarea del filosofar, los gérmenes de toda una trayectoria filosófica; esas cualidades son la gran claridad de exposición unida a una íntima comunicación con el oyente, lo que le comunica una facilidad e ingenuidad que nos trae a la memoria las charlas del Peritato o de la Academia en el apogeo de la gran especulación filosófica griega.

El que haya manejado el Manual de García Morente sobre el mismo tema de Introducción a la Filosofía encontrará ciertas afinidades con el del profesor Casas en estilo, amplitud, claridad, etc.; pero hemos de añadir que el manual que tenemos a la vista, si tal vez más sencillo en su exposición, es más logrado como manual, y en cierto sentido más moderno y desde luego más completo. Se divide, en efecto, en dos partes principales. La primera parte nos va conduciendo a través de la etimología y de la acepción y desarrollo histórico de la palabra "filosofía" en el íntimo sentido y significado de la misma ciencia filosófica; y así nos presenta una amplia exposición de los sistemas de Platón, Aristóteles, Kant, etc., sin olvidar los presocráticos y un amplio desarrollo del tema del conocimiento. En la segunda parte, después de presentar la tradicional división de las ciencias por medio del concepto de abstracción, de la triple abstracción aristotélica, el autor nos hace una brevísima exposición de cada una de las partes principales de la filosofía, indicando su temática esencial a través de la filosofía tomista y escolástica en general; para a continuación señalarnos los caminos modernos seguidos por Husserl en su fenomenolo-

gía, con las ontologías regionales y descripción de esencias, completados con la teoría de los valores de Max Scheler y su intuición emocional, para terminar con la exposición del sistema de Heidegger y un detenido examen de la analítica existencial. Estas exposiciones, interesantes en sí y justificadas por el autor, son suficientemente claras, dadas las nebulosidades en que se desenvuelven sus autores. En la última lección el autor nos presenta un interesante y completo bosquejo de la situación de la filosofía en la Argentina actual.

Todo el trabajo en general se lee con gusto, interés y no poco provecho; por lo mismo, hemos de ser más indulgentes con ciertas faltas de precisión, debidas sin duda a la improvisación de clase, que el autor sabe después corregir en el decurso de la explicación. Notemos por ejemplo la pequeña inexactitud de llamar verdad a la rectitud del juicio (p. 173) y la impropiedad en afirmar que los seres vivos sienten (¡todos!) (p. 192-3), y otras minucias en las que no hay por qué detenerse.

El presente manual es muy recomendable a los alumnos de Introducción a la Filosofía y, en general, a todas aquellas personas cultas que se interesen por los problemas de la inteligencia.

L. Salcedo.

Rodhe, Sven Edvard: *Zweifel und Erkenntnis; über das Problem des Skeptizismus und den Begriff des Absoluten*. Lunds Universitets Arsskrift. N. F. Avd. 1 Bd. 41. Nr. 4, Lund-Leipzig 1945; 24 × 17, 250 pp.

Moritz, Manfred: *Studien zum Pflichtsbegriff in Kants kritischer Ethik*, CWK Gleerup, Lund, 1951; 23,5 × 15, VIII-190 pp.

Desigual enfoque tienen estos dos trabajos que nos llegan de la Universidad de Lund. El primero es una visión panorámica del problema del escepticismo referido al Absoluto ontológico. El segundo es un estudio analítico del concepto del deber en Kant.

La monografía del *Docent* de Göteborg Rodhe constituye un estudio profundo, claro y sistemático de las concepciones gnoseológicas referidas a lo ontológico en Descartes, Kant, Espinoza, Fichte y Schleiermacher. La superación de la duda universal escéptica parece exigir el fundamento de un principio de carácter gnoseológico también, pero inmediato, del que pueda deducirse la certeza del conocimiento. Desde la filosofía cartesiana se ha venido concibiendo este principio como el conocimiento del *Absoluto*, de aquello en sí mismo real y que *sólo* puede ser pensado como *real* y no condicionado bajo ningún aspecto ni caracterizado por nada diverso de la realidad misma. He aquí el *Ser* indeterminado y fuera del cual nada puede existir, pues lo que existiera fuera de él sería contradictorio: a la vez y en el mismo sentido real y no real.

Este concepto de *Absoluto* es para Rodhe insostenible, pues además de anular la realidad de todo otro ser diverso de él, hace imposible la existencia incluso de un *sujeto* de conocimiento que le conozca como distinto de sí. La solución al problema escéptico no se halla, pues, en esta dirección. Natu-

ralmente Rodhe incide en la aporía del Absoluto *unívoco*, que conduciría al panteísmo, como ya sucedió con Hegel, por no aplicar a este Absoluto la *Analogía* del Ser; entonces el Absoluto podría seguir siendo absoluto y admitirse la existencia real de seres no absolutos que participen su ser del Absoluto. Mas en este caso, el conocimiento *analógico* del Absoluto no podría tampoco constituir un principio inmediato de un conocimiento cierto frente a la duda escéptica.

Para Rodhe la solución del problema escéptico no consiste en la determinación de un principio inconcuso de orden lógico del cual se *deduzca* la certeza del conocimiento, sino en la determinación del concepto mismo de *conocimiento* distinguiéndolo de aquello que no es *conocimiento* real. Apela para ello a la experiencia actual concreta complexiva de un conjunto de elementos que se nos dan como reales, de la que no puede anularse verdaderamente mientras nos hallamos inmersos en ella, ni requiere prueba de ninguna clase para su comprobación inmediata.

Todo conocimiento se desarrolla precisamente a partir de una *situación experiencial, concreta* y *actual* del *sujeto* y a través de cuyo contenido es como conservan su sentido los conceptos de "verdad" y "realidad". Desde este punto de partida la experiencia gnoseológica progresa, extendiéndose a las condiciones de existencia y a las relaciones de cada uno de los elementos de esta experiencia compleja con otros elementos de experiencias anteriores, adentrándose en el campo de la naturaleza humana y en la multiplicidad de sus estructuras. *Saber* y *conocimiento* logran, pues, distinguirse de lo que no lo es en cuanto son conciencia precisamente de lo *real* y esto se distingue de lo irreal por las propiedades que en cada caso concreto nos son presentadas por el objeto.

Las aporías del concepto de Absoluto fueron agudamente formuladas por Descartes y replanteado en consecuencia el problema del escepticismo. Es conveniente advertir de nuestra parte que precisamente con Descartes se pierde claridad en la teoría de la *Analogía*... Pero con todo, la idea de *Absoluto* constituye un trasfondo en la Filosofía de Descartes, aunque sólo se explicita en forma de *Sujeto*. En la concepción de Espinoza, dependiente de Descartes, el *Absoluto* pasa a primer plano como objeto indubitable del conocimiento, pero la idea de *Sujeto* ejerce su influjo subterráneo. Espinoza desconoce las contradicciones implicadas en esta idea de Absoluto. Kant hace progresar algo más el problema: prescinde del problema del Absoluto como decisivo frente al escepticismo y exalta la significación decisiva del Sujeto para el problema del conocimiento, pues el *Absoluto* no puede ser algo diverso del Sujeto trascendental o de su concepto. Esto lo formulará netamente Fichte, que como Hegel hará de la *contradicción* misma que encierra la idea—no *análoga*—de *Absoluto* el principio básico de su teoría del conocimiento.

La Filosofía posterior al Idealismo Absoluto pierde para Rodhe originalidad en la problemática y en las soluciones dadas al problema del escepticismo; parece desconocer por completo en sus enumeraciones las aportaciones decisivas de la actual *Fenomenología* e igualmente trata despectivamente a la especulación medieval y católica. La mención del modernista Schleiermacher tiene por objeto presentar una implicación teológica del problema del *Abso-*

luto en un representante típico del absolutismo gnoseológico reflexivo, muy conocido por otra parte en los círculos teológicos escandinavos.

El autor prescinde expresamente de un examen de la bibliografía sobre dichos autores y se limita a las interpretaciones fundamentales, para evitar una dilatación excesiva de los horizontes del problema. ¿Es justificada esta restricción?

Los Estudios sobre el concepto de deber en la Etica crítica de Kant son en realidad la tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía de Lund y dirigida por el profesor de la misma Facultad Ake Petzäll. Examen profundo y no realizado hasta el presente en el campo no católico, de los fundamentos y matices de las nociones éticas kantianas en sus puntos más decisivos, sin soslayar las aporías difíciles de resolver que en ello se presentan, llevado a cabo con toda objetividad científica y un conocimiento perfecto de la obra ética de Kant y de la bibliografía sobre el particular. Resulta obra de consulta indispensable en esta materia.

Un primer estudio determina el uso que *de hecho* en la ética kantiana se hace de la expresión "deber". Un estudio ulterior busca una determinación explícita en Kant de este mismo concepto. En tercer lugar se estudia su equivalencia con la noción de "obligación". Sigue un cuarto estudio acerca del concepto de "obligación" en Kant y acaba con las teorías de Kant sobre la acción moral y la obligación.

Deber es empleado por Kant en el sentido de *conciencia del deber*, de *precepto ético*, de *actuación que es deber* y especialmente como *intención de seguir el Imperativo categórico*.

Hace notar bien Moritz que el Imperativo Categórico no se refiere a acciones sino a *máximas* de acciones y recoge un texto de la *Metafísica de las Costumbres* (Ak. VI 388; Cas. VII 198) en que expresamente lo hace constar el mismo Kant. *Máxima* a su vez es el principio *subjetivo* de la volición moral, mientras que el principio objetivo es la Ley (*Gesetz*) (Ak. IV 400; Cas. IV 257).

Las acciones que tienen como cualidad común "ser deber" también han de poseer otra nota común, la de ser *generalizables (generalisierbar)* (Hägerström usa una expresión similar: "universalización" *[Verallgemeinerung]* y asimismo Paton), pues es manifiesto, según Kant, que la norma de las acciones inmorales no podría convertirse en norma de conducta universal.

La determinación ulterior del concepto de "estar obligado" se realiza por Kant en un sentido más gnoseológico que normativo, como "estar prácticamente necesitado a..." (es decir, constreñido por la necesidad moral de...). La proposición "el Imperativo categórico obliga a seres sensitivo-racionales" significa: el Imperativo categórico *necesita* (en el sentido latino de constreñir a...) a seres sensitivo-racionales". Pues el presupuesto antropológico de la ética kantiana es precisamente la naturaleza sensitivo-racional del hombre: el hombre viene éticamente obligado *en cuanto* ser *sensitivo-racional*, en la medida que el elemento sensitivo del hombre le crea impedimentos y resistencias para su actuación moral hasta hacer ingrato el cumplimiento de la ley moral. En cambio "un ser que obre moralmente por propia determinación espontánea, una voluntad perfectamente buena, no puede ser concebida como

constreñida por acciones *legalmente* obligatorias... por esto para una voluntad divina o, en general santa, no existe Imperativo categórico" (Ak. IV 414; Cas. IV 217 etc.; la afirmación se repite en la obra de Kant hasta la saciedad). Con ello, Kant no quiere significar que los seres puramente intelectuales, no sensitivos, no obren moralmente en virtud de una *ley*, sino que no obran en virtud de una ley *imperativa*, de un *imperativo* (pues no hay resistencias que vencer). Pero la terminología de Kant acerca de la ley no imperativa carece de unidad (suele llamarla también *ethisches, praktisches Gesetz)*; el criterio discriminativo parece estar en el carácter *costrictivo* del Imperativo, según Moritz. Parece que Kant identifica indebidamente "no obrar a gusto" *(gern)* con "estar obligado". El imperativo implica ciertamente una ley *ética* no costrictiva y él es quien convierte una acción de suyo indiferente en necesaria (Ak. VI 222; Cas. VII, 22).

Pero este imprimir una necesidad en el ser sensitivo-racional propio del Imperativo categórico significa que el Imperativo "suscita en el ser sensitivo-racional un *sentimiento de veneración* hacia la ley". Esta Veneración *(Achtung)* es según el mismo Kant (Ak. VI 402; Cas. VII 212), "algo estrictamente subjetivo, un sentimiento especial, no un juicio", pero no innato sino causado *(selbstgewirktes)* por la propia Razón. Si este sentimiento falta, no existe en cambio la obligación moral de tenerlo o de alcanzarlo, pues toda costricción moral lo supone como su fundamento (Ak. VI 399; Cas. VII 209) y consiste en "un preconcepto estético de la sensibilidad del ánimo para con el concepto de deber en general" (Ibidem.).

La propiedad característica del Imperativo categórico es ser *precepto de razón*. La actitud básica del sujeto obligado es la de seguir todo precepto que presente esta propiedad de ser *racional*, y esta actitud viene explicada por la realidad del *sentimiento de veneración* hacia los preceptos emanados de la Razón. O por otro nombre preceptos "autónomos" no "heterónomos"...

De todo lo dicho se suscitan profundas aporías inmanentes a la concepción kantiana y que el autor se plantea sinceramente.

Kant había dado por supuesto que "un ser obligado es un ser que no obra moralmente *por sí (von sich selbst)*", impedido como está en su actividad moral por los influjos de su sensitividad. Este sujeto tampoco tiene por autodeterminación volitiva el sentimiento de veneración ante la ley, y en cuanto "yo inteligible" puede determinarse en pro o en contra de la ley moral.

Por otra parte Kant sostiene que el ser obligado es un ser "que obra moralmente por sí mismo" en tanto es un Yo racional que quiere obrar moralmente contra los estímulos sensitivos, y que en cuanto "yo inteligible" no puede determinarse en contra de la ley moral, y que se siente obligado por ella.

Moritz marca la *contradicción* que existe entre ambos órdenes de afirmaciones o por lo menos la imposibilidad o inexpresividad de definir la obligación como un "hallarse prácticamente constreñido". Incluso la noción misma de costricción práctica básica en Kant no ha sido positivamente determinada por él.

En este estado de indeterminación e inseguridad conceptual queda en definitiva en la tesís de Moritz la Etica crítica de Kant.

Luis Cencillo.

PAREJA, FÉLIX *M. Islamología. Con un apéndice sobre la literatura arábigo-española por el Dr. Elías Terés Sábada.* Madrid, Razón y Fe, 2 vols. XX, 1.104 pgs. 16,50 × 25 cms. 1952-1954.

Esta magna obra sobre la cultura islámica, publicada antes en italiano, y pulcramente editada ahora por Razón y Fe en castellano ha sido compuesta en colaboración con el Dr. Alessandro Bausani, lector de Persa en la Universidad de Roma, y con el P. Ludwig von Hertling, profesor ordinario de Historia Eclesiástica en la Pontificia Universidad Gregoriana.

Después de dos capítulos introductorios sobre cuestiones metodológicas de la islamología y sobre los países del Islam, la obra está dividida en cuatro partes y un apéndice. Versa la primera parte sobre la historia de los pueblos islámicos. La segunda está dedicada a las instituciones: el Corán, la ley del Islam, la dogmática, la mística, asociación de derviches y amigos de Alá, Mahoma, y sectas del Islam. En la parte tercera se estudian las literaturas islámicas: la árabe, la persa, las turcas, la urdú y las literaturas menores. La cuarta parte trata sobre la ciencia y el arte del Islam. Por último se cierra la obra con un apéndice sobre la literatura arábigo española. Cuarenta y tres grabados y nueve diagramas ornamentan la edición. Para la transcripción de las palabras árabes ha utilizado el sistema internacional. Al final de cada uno de los capítulos añade el autor una copiosísima bibliografía, que puede ser muy útil para ampliar los conocimiento sucintamente expuestos en la obra. Esta bibliografía se hace más manejable con el índice de los autores en ella citados, que publica al final.

De todo lo dicho se puede deducir la excepcional importancia de esta obra como un resumen de iniciación en las principales cuestiones de la islamología. Por la amplitud de las materias tratadas, por la claridad y orden de su exposición y su fácil manejo adquiere el valor de una verdadera enciclopedia, con el atractivo, además, de estar escrito en un estilo histórico que hace agradable su lectura.

S. GÓMEZ NOGALES.

OPPENHEIMER, J. R.: *La ciencia y el conocimiento común.* Madrid. C. S. I. C. 1955; 67 págs., 17 × 24 cms.

El departamento de "Filosofía e Historia de la Ciencia" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas nos presenta en este "Cuaderno", número 2, una serie de Conferencias del profesor Oppenheimer. Pertenecen a las "Reith Lectures" que fueron inauguradas en 1948 por B. Russel. Es conocida la relevante personalidad, que en el campo de la física experimental nuclear, compete al profesor Oppenheimer. Aquí se trata de que un hombre de ciencia como él instruya al gran público sobre ciertos puntos de la física nuclear y le ofrezca también una serie de reflexiones personales sobre la significación del conocimiento científico. Reflexiones que ya participan algo de filosofía de las ciencias. Y realmente el autor discurre serenamente desde su punto de vista físico. Se esfuerza por hacer comprensivas las principales

novedades físicas. Resulta altamente instructivo, aunque en algunas interpretaciones no estén hoy de acuerdo todos los físicos. También sus reflexiones nos parecen en general sensatas. Cree, por ejemplo, que las relaciones entre los hallazgos científicos y las concepciones generales del hombre son, en verdad, profundas, íntimas y sutiles. Pero no cree que sean relaciones de necesidad lógica, por ser la ciencia no antimetafísica pero sí ametafísica. Su tesis es que "en general, las cosas nuevas que hemos aprendido en la ciencia, y especialmente lo que hemos aprendido en la física atómica, nos proporcionan analogías válidas, adecuadas y muy necesarias para los problemas humanos que están situados fuera del actual dominio de la ciencia". También es interesante esta observación: "El sentido común no se equivoca al afirmar que tiene una significación hablar de los objetos de la experiencia diaria como teniendo una velocidad conocida, una posición conocida, etc. Cuando se equivoca es si insiste en que lo familiar macroscópico debe reaparecer en lo no familiar... si nos lleva a esperar que todo país que visitemos sea igual al último país que vimos". También es acertado: "Hoy día no tenemos la tentación de buscar las llaves que abran la totalidad del conocimiento humano y de la experiencia del hombre. Sabemos que somos ignorantes". Insiste oportunamente en la variedad y en la utilidad mutua de los diversos conocimientos humanos. Quisiéramos poder añadir a todo lo dicho que la traducción es feliz y está bien hecha.

J. Echarri.

REVISTAS

INTRODUCCION A LA FILOSOFIA. CRITERIOLOGIA. FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS. METAFISICA. TEOLOGIA NATURAL

Nicolau, M.: *Modernidad y Escolástica*. EstEcles 29 (1955) 13-26.

La Escolástica encuentra un ambiente ingrato en el mundo moderno, y aun entre muchos de los que por obligación la cultivan. Les parece que su problemática y sus soluciones están divorciadas de las preocupaciones y de los gustos modernos: en una palabra, hay tirantez de ideas y de contenidos entre la Escolástica y la Modernidad. El autor no quiere tratar en este artículo de la oposición de doctrinas, la cual es manifiesta, como se ve en el agnosticismo religioso, en el evolucionismo, existencialismo, historicismo, relativismo, etc. Quiere solamente salir en defensa del *método* mismo escolástico. Esto lo hace aduciendo copiosamente los documentos eclesiásticos, en que se defiende y se alaba el método escolástico. Ya *Sixto V* alababa el método escolástico, atribuyéndole las siguientes características: en ese método hay apta coherencia y conexión de las cosas, de sus razones y de sus causas; orden y disposición, como formación de soldados en batalla; definiciones clarísimas y distinciones oportunas; firmeza de argumentos, disputas y exposiciones agudísimas, con que la luz se distingue de las tinieblas, lo verdadero de lo falso; las mentiras de los herejes, envueltas en falacias y en astucias, quedan manifiestas y desnudas. Desde Sixto V hasta Pío XI los Papas han hablado del mismo modo. Después insiste el autor en las recomendaciones del método escolástico emanadas de la Sagrada Congregación de Seminarios a los obispos y ordinarios del Brasil; de la *Humani Generis* y de la exhortación *Menti Nostrae* de Pío XII. El método escolástico tiene actualidad hoy día, porque con él se disipa el confusionismo reinante, con él se podrán ayudar aun los seglares que tanto anhelan adquirir conocimientos teológicos exactos; con él, finalmente, se tendrá una doctrina

sólida, tradicional, esclarecedora, y así los escolásticos no se presentarán ante las filosofías modernas con un complejo de inferioridad, sino con dominio y con manifiesta aptitud para criticarlas y para discernir con autoridad lo que en ellas hay de aceptable, y de lo que en ninguna manera se puede aceptar. *J. Hellín.*

GUZZO, A.: *Esperimenti e teoria.* Filosofía VI (1955) 614-34.

En el lenguaje de la Royal Society, "Teología" quería decir una metafísica que no copia los resultados de la ciencia, mientras que "filosofía" quería decir hacer ciencia, experimentar; en este sentido, el teólogo de la inmanencia, Spinoza, hacía experimentos. En cambio, las grandes obras que maduraban en la mente de Newton no tenían ninguna afinidad con el spinosismo. El mundo era una máquina, pero lo había hecho existir una Inteligencia.

La observación empírica que provoca la aparición del fenómeno natural en infinitas formas hace surgir el problema de cómo pueden ser auténticamente contingentes las teorías matemáticas sobre cuya base se provoca un experimento físico, cómo pueden ser realmente contingentes las deducciones de los experimentos físicos en los cuales se fundamenta la naturaleza para producir realmente sus fenómenos, y cómo puede, en tanta contingencia de pensamientos y experiencia, aparecer como real una cierta constante de comportamiento.

Por otra parte, de los conceptos arte y naturaleza, se infiere la impensabilidad del mundo sensible como materia bruta en automatismo, sin que esto suponga ninguna constricción o límite por determinación o preformación de la libertad; por el contrario significa que ésta no puede renunciar a su ser, pues la libertad triunfa como disciplina más de lo que nunca pudo triunfar como albedrío.

Contrariamente a la experiencia ingenua, la razón predispone el experimento para que salga el fenómeno controlado; así la razón "realiza" el fenómeno experimental; es algo real "realizado" en el experimento. Así la "teoría" en la cual la ciencia asume los fenómenos realizados en los experimentos responde, desde el otro extremo, a la "naturaleza" que opera en el fondo de las contingencias físicas espontáneas. La "naturaleza" es el Alfa y la "teoría" experimental el Omega, que se dan en el ámbito de la ciencia. *M. de Guzmán.*

PERELMAN, CH.: *La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue.* RevMetMor 60 (1955) 26-31.

En el Gorgias indica Platón las razones por las que este método le parece el más adecuado para la presentación de tesis filosóficas. El discurso continuado, conforme a las reglas de la retórica, pretende persuadir a los lectores gracias a un amontonamiento de razones diversas, engarzadas unas a otras y que impresionan más por el efecto de su trabazón que por la solidez de cada uno de los elementos aportados. En cambio, en el diálogo conforme al método de la dialéctica platónica, el raciocinio avanza paso a paso, y cada paso debe ser probado y confirmado por el interlocutor, no pasando de una tesis a otra hasta que se cuente con el asentimiento del mismo. Pero la dialéctica requiere dos personas; entonces, ¿cuál es el papel del interlocutor cuando se trata de diálogos escritos en que el autor es una sola persona?

Goblet dice que Platón creía estar seguro de que ningún otro interlocutor habría respondido de distinta manera a como él hacía hablar al suyo. El método dialéctico se encuentra naturalmente asociado al pensamiento dialogado. Cuando la confrontación de tesis opuestas no se hace con el deseo de que prevalezca, una opinión con indiferencia por la verdad—como en el caso de los diálogos sofistas—surge el diálogo crítico, el cual es constructivo cuando los interlocutores buscan el acuerdo sobre lo que parece más verosímil. La conformidad expresa de los interlocutores es cada vez indispensable para el progreso del razonamiento.

El método dialéctico presenta la particularidad de que las tesis examinadas y las conclusiones adoptadas no son ni evidentes ni fantásticas, sino las más adecuadas, por lo que el interlocutor no defiende simplemente su propio punto de vista, sino que extiende o modifica el campo de lo razonable. Puede decirse que el método dialéctico es un esbozo del método deductivo, por lo que si éste es el mejor cuando se trata de una ciencia estable, es preciso recurrir a aquél cuando se trata de una ciencia en formación. *M. de Guzmán.*

CRAHAY, F.: *Logique formelle, empirisme logique et vérité.* Dialéctica 8 (1954) 347-356.

Los que pretenden aislar la lógica formal de toda posición filosófica, parecen no tener en cuenta: 1.° el hecho de la cooperación entre aquélla y el empirismo lógico, y 2.° los casos en que más o menos implícitamente se cambia la cuestión de hecho en cuestión de derecho. Se examinan en este artículo tres formas de una argumentación explicativa que directa o indirectamente contribuyen a conferir prerrogativas indebidas a la formalización. Especialmente se presentan determinadas objeciones contra algunos puntos de una conferencia de A. J. Ayer relativa a la reducción del concepto de verdad, según la cual podría éste ser omitido o usado en seguida por esa clase de epistemología no crítica que tiende a la formalización y a los sistemas formales.

A. Fabrat.

MASI, R.: *Una conseguenza del principio neopositivistico di verificabilità.* DivTh (P) 58 (1955) 340-342.

La teoría de la relatividad de Einstein procede del principio neopositivista de comprobación, según el cual en tanto existe una cosa en cuanto puede ser objeto de experiencia. En la filosofía antigua la simultaneidad universal es probada por la noción metafísica del tiempo universal, mientras que Einstein define la simultaneidad por la experiencia. Ahora bien, la experiencia da a conocer la simultaneidad dependiente del movimiento relativo del observador: y la razón de esto es porque la señal con que se transmite la medida temporal de los hechos para hallar la simultaneidad, que es la luz, tiene velocidad finita. Si la luz tuviese velocidad infinita, la experiencia indicaría la simultaneidad absoluta, pero pues la tiene finita, la experiencia indica sólo la simultaneidad relativa. Por tanto—concluye el mismo autor—sólo existe la simultaneidad relativa. A estas afirmaciones decimos: el principio de comprobación es falso en filosofía; por consiguiente, la teoría de la relatividad no tiene significado filosófico, sino sólo físico. *A. Fabrat.*

GRÉGOIRE, F.: *L'aspect rationel dans l'ideal de la connaissance humaine.* RevPhilLov 53 (1955) 197-224.

El conocimiento humano presenta varios aspectos que son otras tantas orientaciones o movimientos del deseo de conocer: comprensión racional del objeto, extensión en cuanto al número de objetos conocidos, comprensión o simpatía—en el sentido bergsoniano—de los mismos. De estos tres aspectos—que en diversas proporciones se hallan en todo conocimiento humano—se estudia aquí el primero, o sea el aspecto racional. En este estudio se procede por vía progresiva, comenzando la consideración por las formas más sencillas del conocimiento hasta las más complejas y perfectas de las cuales reciben aquéllas su plena significación. De este modo se recorren las cuatro etapas siguientes:

1.°, el concepto que no hace sino delimitar su objeto, antes y después de ser analizado, o sea en el estado confuso y en el estado distinto, apto ya este último para ser definido.

2.°, grupo de conceptos en estado confuso y en estado distinto, con el que se inicia la sistematización.

3.°, grupo relativamente completo, de rasgos característicos y de rasgos no característicos, pero que nunca pueden faltar.

4.°, grupo del todo sistematizado, de los rasgos que no pueden faltar nunca: concepto esencial de un objeto. *A. Fabrat.*

GONSETH, F.: *L'Ouverture à l'expérience et les priori.* Dialéctica 9 (1955) 5-22.

El tema de este artículo no es nuevo. Se trata de saber si la ciencia moderna desmiente del todo o no, la concepción kantiana del *a priori.* El autor propone de nuevo la naturaleza del conflicto, y se pregunta en particular cómo se le podrá legítimamente plantear y resolver. La realidad del conflicto y la necesidad de constituir un árbitro competente para discutirle se ponen de manifiesto en una serie de *exigencias de aberturas* respecto a la filosofía y a la ciencia. Estas exigencias y otras complementarias no parece puedan quedar satisfechas sino en el marco de una teoría abierta del conocimiento y, de modo más general, en el de una filosofía abierta en la que los *a priori* sean interpretados de nuevo. *A. Fabrat.*

TONELLI, G.: *L'Origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant.* Filosofía VII (1956) 129-37.

El examen de un cuadro sinóptico de la "tabla de juicios" elaborada por diversos predecesores y contemporáneos de Kant lleva a la conclusión a H. de Vleeschauwer de que Kant no siguió en particular ninguna de ellas, sino que hizo una especie de síntesis; lo que permanece en el misterio es el principio mediante el cual obró tal síntesis, o sea las razones que le impulsaron a elaborar su propia tabla. Aunque es casi seguro que Kant ignoraba la filosofía alemana anterior a la época de Thomasius, no puede silenciarse la legión de aristotélicos del siglo XVII que mantuvieron una tradución metafísica, sin la cual es imposible comprender ni a Leibniz ni al gran idealismo alemán del XVIII y XIX; pero con todo, es interesante señalar que, en tiempo bien cercano a Kant, se continúa esta tradición, por ejemplo con el jesuita alemán Mayr, que en su Lógica menciona las categorías aristotélicas.

Hollmann, ya clasifica los juicios en afirmativos y negativos, a los cuales añade después el juicio infinito; universales, particulares y singulares, y finalmente, en *modi praedicandi: possibilitas, impossibilitas, necessitas, contingentia;* los cuales aparecerán en la categoría kantiana de la modalidad. En el tratado de lógica de Reimarus se encuentran perfectamente preformados los tipos kantianos de juicios de cantidad y cualidad, cada uno dotado de tres formas. Crusius, una de las personalidades que ejercieron mayor influencia sobre Kant, construye una amplia tipología de los juicios en cuatro títulos principales: Materia, Tipo de relación, Cualidad y Modalidad, y sin agruparla en título aparte menciona la Cantidad; no obstante las formas de relación causal de Crusius son evidentemente más del tipo metafísico que de la forma lógica del juicio, y Kant no pudo por menos de notarlo. Wolff divide los juicios en afirmativos y negativos, distingue las proposiciones categóricas de las hipotéticas, y señala el juicio particular, universal y singular. Meier en su lógica menor, que sirvió a Kant de texto en sus clases, distingue: cualidad, *Bedingung* (condición ?), cantidad, juicios simples y compuestos, hipotéticos, y aparte, los disyuntivos. Finalmente, Lambert distingue ante todo cuatro tipos de juicio: universal afirmativo, universal negativo, particular afirmativo y particular negativo; después los agrupa en categóricos e hipotéticos, copulativos y disyuntivos, y posibles, reales y necesarios.

Todos presentan una estrecha analogía con la fórmula kantiana, pero sólo en Crusius se encuentra un "tipo de relación" que se acerca bastante al concepto metafísico que Kant intentaba incluir entre las categorías. También en Crusius se encuentra una "modalidad". Con esto parece vislumbrarse la vía seguida por Kant para elaborar su tabla de los juicios, en la cual trata de evitar el confusionismo entre lógica y metafísica en que cayeron sus predecesores. *M. de Guzmán.*

BARONE, F.: *Leibniz e la logica formale.* Filosofía VI (1955) 443-482.

Perspectiva histórica. Llama la atención el desprecio que siente Kant por la lógica de Leibniz, en sus afanes de una Matemática Universal, una Característica Universal y una Combinatoria, que finalmente en nuestros días, valiéndonos de los avances y logros del siglo XIX, podemos justipreciar con mirada retrospectiva.

También llama la atención que los mismos seguidores de Leibniz (Lambert y Ploucquet y pocos más) no se percatasen del valor de sus avances lógicos, que sólo han descubierto recientemente Russell, Couturat y Husserl al asignarle la paternidad de la moderna Lógica simbólica. Es fundamental en este sentido su *Dissertatio de Arte combinatoria* de 1666.

Arte combinatoria. En otro período leibniziano, el de madurez, tiene Leibniz sus grandes producciones lógicas, entre las que destacan los períodos de 1679. *Elementa characteristicae universalis, Modus examinandi consequentias per numeros,* etc.; 1686, *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum;* y 1690 *Fundamenta calculi logici.* Estudia Leibniz el problema matemático de las combinaciones y permutaciones, para encerrar en él, como un caso particular, la lógica.

La silogística. Leibniz estudia, profundiza y defiende el silogismo, por el cual Aristóteles fué "el primero que escribió matemáticamente, fuera del campo de las matemáticas", dándonos con ello una poderosa ayuda para evitar los paralogismos y errores. Los estudios de L. sobre este punto, hoy día están aún llenos de interés.

El alfabeto de los pensamientos humanos. Leibniz, aun admirando a Raymundo Lulio, con el esfuerzo que supone su *Ars magna,* critica no obstante sus resultados.

Pero los métodos de la moderna lógica simbólica también difieren profundamente de los ensayos leibnizianos, que están basados en sus presupuestos metafísicos, que penetran toda su *Arte combinatoria* y por tanto también los ensayos de Alfabeto Universal, que brota de ella.

El proyecto de la Ciencia General, La Característica y el Cálculo lógico, son párrafos que muestran también a la vez las instituciones de Leibniz y su diferencia de la lógica actual, en parte debido al enlace de los estudios lógicos de éste, con su propia Metafísica "optimista" y "monadológica", mientras que la lógica actual "imagina" (añado por cuenta ahora yo) que no tiene presupuestos metafísicos. Cierto, no tiene los que tenía Leibniz, pero tiene los suyos; y por ello (sigo añadiendo por mi cuenta) no resuelve satisfactoriamente problemas fundamentales como sería, por ejemplo, el de las antinomias o pararojas lógicas, que, según expuse en esta revista (X 1954) (287-309) revelan en los lógicos presupuestos implícitos de racionalismo (al usar y admitir sólo conceptos unívocos, no analógicos) y también de nominalismo.

J. Roig Gironella.

CARRUCCIO, ETTORE: *Sul significato filosofico della logica matematica contemporanea.* Humanitas I (1955) 20-29.

Un detenido examen de la cuestión pone de relieve que la lógica teorética contemporánea puede ser mejor comprendida en su significación si se atiende al desarrollo histórico de los movimientos del pensamiento matemático y filosófico que han conducido a las actuales posiciones.

La evolución de las matemáticas ha ido de una ciencia demostrativa (Aristóteles) a un sistema hipotético-demostrativo (M. Pieri 1860-1913). Varias son las causas que han influido en esta evolución de las ideas sobre la estructura lógica de la teoría matemática, hasta la constitución de la geometría no euclidiana. Mas la posibilidad lógica de distintas geometrías conduce a la posibilidad de escoger libremente los postulados que están en la base de un sistema hipotético-demostrativo. Pero esta nueva concepción de las matemáticas determina la aparición de nuevos problemas, especialmente el de la no contradicción del sistema.

R. Vidal Folch.

CZEZOWSKI, TADEUSZ: *On Certain Pecularities of Singular Propositions.* Mind. vol. LXIV, núm. 225 (julio, 1955) 392-395.

La Lógica tradicional suele considerar las proposiciones singulares como proposiciones universales. Pero existe una cierta diferencia. En especial al convertir una proposición universal en negativa, aquélla se hace particular, mientras que una singular permanece singular. Asimismo, la oposición entre una singular afirmativa y una singular negativa es de contradicción y no de contrariedad, como ocurre entre las dos universales. Las relaciones de oposición entre las seis clases de proposiciones (A, E, I, O, U, Y) podría ser representada por un exágono en lugar del clásico rectángulo. Los grados de oposición serían los siguientes: Subalternancia: A-U, U-I, A-I; E-Y, Y-O, E-O. Contrariedad: A-E, E-U, A-Y. Subcontrariedad: I-O, O-U, I-Y. Contradicción: A-O, E-I, U-Y. De igual manera cabe considerar de nuevo la teoría silogística, en el sentido de que al no tomar como universales las proposiciones singulares, los modos y la conversión de éstos requieren una revisión formal.

R. Vidal Folch.

KAPLAN, A.: *What good is "truth"?* PhilPhenRes 15 (1954) 151-169.

El autor parte de la obra de A. Ayer, *Language, Truth and Logic,* 1949, y de la de Max Black, *Language and Philosophy,* 1949, para abordar este tan interesante tema.

En la misma revista se presenta el resumen del artículo con las siguientes palabras, que transcribimos a continuación: "En este trabajo se pregunta, no si la verdad debe concebirse semánticamente, sino más bien qué finalidad tiene decir que una proposición es semánticamente verdadera. Esta pregunta no puede contestarse en términos relativos a la dimensión pragmática del predicado, es decir, refiriéndose a que el predicado es meramente una indicación afirmativa. Por otra parte, una respuesta que se dé en términos relativos a lo afirmado tiene la dificultad inherente a su absolutismo, por el que no se toma en cuenta el carácter probabilístico de todo conocimiento. Esta objeción, sin embargo, no implica una confusión entre la verdad y el conocimiento de la verdad, pues de lo que se trata es solamente del conocimiento posible:

los conceptos epistemológicos son lógicos, no empíricos. La verdad semántica puede concebirse entonces como una cuestión de grado, para atenerse a las exigencias del pragmatismo y del empirismo probabilista. Esta concepción gradual no se ha desarrollado en detalle, y no parece que se trate de una cuestión de probabilidad en el sentido de la frecuencia. Sin la gradación de la verdad, la mayoría de las proposiciones científicas tendrían que reputarse falsas. Lo habitual no es tomar en cuenta la utilidad de tales proposiciones, sino aplazar el problema. Sin embargo, la otra alternativa, según la cual los grados de verdad reflejan solamente una formulación incompleta de las proposiciones, las cuales serían en parte verdaderas tan sólo porque serían vagas o confusas, es una opinión que implica un absolutismo semántico insostenible y contra el cual se dirige en gran parte la oposición a la verdad semántica".

Por nuestra parte opinamos que si bien es muy interesante el problema que aquí se aborda, se trata no obstante con suma vaguedad e imprecisión, y no sin dejos de matematismo que olvidan el carácter absoluto del juicio. *Roig Gironella.*

DERISI, O. N.: *Verdad y certeza en S. Agustín.* CdD 166 (1954) 323-342.

La posición gnoseológica de S. Agustín se puede sintetizar del siguiente modo. El valor transcendente de nuestra inteligencia se demuestra *negativamente* por la imposibilidad de negarlo o de ponerlo en duda si no es apoyándose en él. *Positivamente* se muestra por la intuición del propio yo, por la intuición del mundo inteligible, como son las ideas inmutables de unidad, de los números, del bien y del deber. Pero el *fundamento supremo* de la verdad y de la certeza es la suprema verdad ontológica y formal de Dios. Se dan verdades inmutables y necesarias que subyugan el campo del ser y dominan sobre nuestra inteligencia: luego ellas son el mismo Dios, verdad necesaria e inmutable y dominadora de todo, o se fundan en Dios, de quien puedan recibir esa necesidad y dominio absoluto sobre el ser y sobre nuestras inteligencias. Por esta verdad suprema ansía nuestra mente en todos sus afanes; ella busca la verdad y el fundamento por el que toda verdad es verdad; y como este fundamento es Dios, se sigue que la mente en toda su actividad desea conocer y poseer a Dios, el cual hallado, se siente en el alma el *gaudium de veritate*. Y esta fué la experiencia de S. Agustín. Tras muchos errores causados por la curiosidad, la vanidad y el pecado, busca con ansia la verdad y el fundamento supremo de ella, y la encuentra primero con su inteligencia, y después con su voluntad y con su acción: entonces es cuando experimenta el *gaudium de veritate*, y dice aquellas palabras: *Fecisti nos Domine ad te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te.* *J. Hellín.*

WEITZ, M.: *Truth in Literature.* RevIntPhil 9 (1955), 116-129.

¿Podemos encontrar en la Literatura auténticas manifestaciones sobre la realidad del mundo? Desde Croce se viene afirmando que el arte, incluída la Literatura, no contiene ninguna relación con el mundo. Un estudio detenido de esta respuesta nos hace ver que la intención de estos autores es establecer una norma para la mejor apreciación de la obra de arte. Su respuesta corresponde más bien a esta otra pregunta: ¿Cómo se puede leer mejor una obra de arte? Se puede distinguir entre el uso asertivo del lenguaje en la novela y el uso ficticio. Considerando, por ejemplo, la novela de Proust "Recuerdos de las cosas pasadas", observemos que, fundamentalmente, nada tiene que ver con el mundo real. Ese "cuento largo que encierra caracteres, lugares, sucesos y cosas (en frase de Virginia Woolf), no tiene nada que ver con la realidad del mundo: se trata de una ficción. Pero, de hecho, nos encontramos en esa misma novela con pasajes en que el uso impersonal de la frase y su aplicabilidad obvia al mundo nos inducen a pensar que el autor está refiriéndose a la realidad. Querer apartar de la visión estética de la obra estas referencias al mundo real se asemeja a la tendencia formalista de algunos críticos de Pintura, cuya única pretensión consiste en exaltar el valor de la línea, el color y la armonía, prescindiendo de los valores plásticos y representativos de la Pintura. Hay además otros rasgos en las novelas que nos obligan a pensar en su verdad o falsedad. Si recogemos todas esas inferencias generalizadas que se incluyen en la obra y las proyectamos sobre la dimensión simbólica de los caracteres, obtendremos una síntesis de la visión artística del mundo. De cuya verdad o falsedad se podrá discutir. Novelas como "Ana Karenina" y "Los hermanos Karamázov", aunque no contengan tales afirmaciones generales, sin embargo, la misma complejidad de la acción en toda la

obra está proclamando que la vida es lo suficientemente complicada como para que no se la pueda extractar en unas frases. No cabe duda de que se trata de una afirmación sobre la realidad de la vida. ¿Cuál es nuestra posición ante estas referencias al mundo real? Si estamos en desacuerdo y las consideramos como falsas, debemos esforzarnos entonces porque esta apreciación no sea incluída en el juicio estético de la obra. Pero si concordamos con ellas, la novela incluirá para nosotros no sólo una manifestación artística, sino una verdad sobre el mundo que no debe ser despreciada.

J. Iturriaga.

THOMAS, L. E.: *Philosophic Doubt.* Mind, vol. LXIV, núm. 225 (julio, 1955), 333-341.

La duda filosófica ha tomado aspectos diversos a lo largo de la historia de la filosofía. Pero aquí vamos a tratar de aquellas formas concernientes a la verdad en relación a las afirmaciones empíricas. Existe una notable diferencia entre la duda cartesiana y alguna de sus formas modernas. Se trata de una duda *metódica* y no *real*. Las afirmaciones empíricas son del tipo "este papel es blanco" y no consideramos como tales afirmaciones del tipo "yo veo un papel blanco". La probabilidad de una afirmación está en razón directa de su evidencia, pero para establecer esta evidencia son necesarias múltiples comprobaciones. Mas en tal caso, se plantea el problema de cuándo una afirmación empírica tendrá más probabilidades que otra. En nuestra opinión, sin embargo, no es necesario una serie indefinida de verificaciones para establecer la verdad de una afirmación experimental. Si yo veo esta mesa, y me siento ante ella, y escribo en ella, conozco que es una mesa y no puedo aceptar que exista evidencia alguna de que no sea una mesa. *R. Vidal Folch.*

ROVEA, GIUSEPPE: *Universalizzazione rosminiana ed estrazione universalizzatrice degli scolastici.* Humanitas (1955), 886-908.

Este artículo no pretende resolver el difícil problema del conocimiento, ni tampoco que la postura de Rosmini baste para disipar toda duda. Simplemente nos proponemos demostrar que: 1.°, la posición de Rosmini, en el orden epistemológico, supera la posición escolástica tradicional; 2.°, con todo, la filosofía rosminiana se mueve dentro del ámbito de la "philosophia perennis"; 3.°, que las críticas que dirige a algunas interpretaciones del tomismo, son acertadas, en un plano teórico, y por consiguiente justifican su intento de dar una interpretación más segura y precisa del pensamiento de santo Tomás. Para mayor claridad en su comprensión, el trabajo viene dividido en cuatro partes: 1) Presentación del problema gnoseológico en la Escolástica y el realismo crítico. 2) Interpretación aristotélico escolástica de Santo Tomás en cuanto a la cuestión del conocimiento. 3) Abstracción y universalización en Rosmini. 4) El intelecto agente de los escolásticos y la idea del ser en Rosmini.

R. Vidal Folch.

REINER, H.: *Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik.* Zeitfphf 9 (1955), 77-99.

Demostrada en un artículo anterior del autor la falsedad de la opinión corriente hoy día del origen puramente ocasional y de clasificación "bibliotecaria" del nombre de Metafísica, se trata en el presente de ver cómo pudo nacer tal opinión e imponerse en el mundo filosófico. Para ello se sigue la historia del significado del nombre desde Asclepio, en cuyo comentario aparece con toda claridad el genuino sentido de ciencia que trata de los objetos que en orden a nuestro conocimiento están *después* de los objetos físicos. *En la alta Edad Media* Boecio transmite el nombre sin más, por una alusión que hace a la obra de Aristóteles. La interpretación del nombre aparece en el siglo XII por conducto de los árabes, que la recibieron a su vez de los antiguos comentadores. Domingo Gundisalvi, reproduciendo casi a la letra a Avicenna, explica: "Metaphysica, id est post physicam, quia ipsa est de eo quod est post naturam... Haec posteritas non est quantum ad se, sed quantum ad nos". Más tarde aparece en la Escolástica la interpretación platonizante de la idea de Metafísica, como ya había sido transmitida por Simplicio. San Alberto Magno y Santo Tomás interpretan el nombre no como "postphysica", sino como "transphysica"; sin embargo, en Santo Tomás hay resonancias de la interpretación de Alejandro. Esta se manifiesta más clara todavía en la Escolástica posterior, sobre todo en Fonseca (1577). Lo mismo en la Escolástica protestante, v. gr., en Timpler (1604).

El advenimiento de los estudios filológico-históricos en el Renacimiento abre una nueva fase en la solución de este problema. El italiano Francisco Patricio (1571), platónico y adversario del Aristotelismo, destaca el hecho de que el nombre no se halla en los escritos de Aristóteles, sino que aparece por primera vez en Nicolás de Damasco; además tal nombre se halla en contradicción con el otro de "Philosophia prima", del mismo Aristóteles: de ahí llega a la conclusión de que el nombre no se debe a Aristóteles, sino que es de origen posterior, y se lo adscribe a Andrónico de Rodas; éste, perplejo ante la multitud de nombres que el mismoe Aristóteles impuso a su obra, no sabiendo cuál utilizar, inventó uno nuevo. No dice Patricio por qué escogió tal nombre; no aparece todavía en él la teoría del carácter puramente "bibliotecario" del nombre. En 1650 Samuel Petit demuestra que los libros de Aristóteles no formaban una unidad y no se hallaban en el orden en que nos han sido transmitidos: la compilación en un solo tomo y la imposición del nombre de Metafísica las concibe Petit como un solo proceso. La formulación explícita de la teoría actual la dió J. G. Buhle en 1788. Según él, Andrónico, al ordenar las obras de Aristóteles, se encontró con unos escritos que no sabía cómo clasificar, y así los puso después de la Física, y designó a ese grupo con el nombre de Metafísica. No aduce pruebas ni texto: su teoría no era el resultado del filólogo, sino una hipótesis del historiador. Queda por explicar cómo no se llegó rechazar y desplazar tal teoría una vez aparecida en 1836 la edición del comentario de Asclepio, y cómo no la combatieron especialistas aristotélicos de la talla de Brandis, Bonitz y Zeller. La difusión enorme de la teoría de Buhle, que penetró en el mundo de la historia de la Filosofía por medio de los grandes diccionarios y enciclopedias y la unanimidad consiguiente de los que escribían sobre el tema hizo que esos tres grandes especialistas, si bien no se puede decir que se adhirieran al sentir de Buhle, no se opusieran a él, pasándoseles inadvertido el verdadero sentido de los textos de los antiguos comentadores que man jaban.

C. Fernández.

Di Napoli, G.: *L'essere e l'uno in Pico della Mirandola,* RivFilNeosc., 46 (1954), 356-389.

Pico de la Mirándola desea la concordia entre los dos grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles. Esta concordia debía desembocar en una obra frustrada, "Concordia Platonis et Aristotelis". Guión de ella es el *De ente et uno,* que ahora examinamos. Tiene dos partes, una exegético-crítica, la otra teórica. Los aristotélicos dicen que el ente es uno. Los platónicos que el uno non convertitur con el ens. ¿Cuál es la posición de Platón y Aristóteles? Pico concluye que según Platón el ens y el unum son idénticos. Mientras que Aristóteles, filósofo del ser, afirma su trascendencia sobre el uno. La posición teorética es afirmativa del Dios ser y uno. Pico cree estar en esto con Parménides y con el Pseudodionisio. Sigue la posición de Pico acerca de las propiedades del ser. En esto es tomista. Y quiere ser también concordista; pero más que exegeta, filosofa con su cabeza. Dios es algo superior al ens y como Dios, Ipsum esse, es uno, así el uno viene a ser superior al ens. Pero el uno en Dios no es su esencia, que está constituída por el ipsum esse, sino que es el modo de ser de su esencia. Pico afirma que Dios es todo eminentissime y perfectissime, siguiendo la via negationis et eminentiae de la Edad Media. Así definido, Dios no es comprendido, sino conocido. Pero ¿sigue en esto la simbiosis entre Aristóteles y Platón? Pico dice que sí. Antonio Cittadini da Faenza critica a Pico. El verdadero Platón no es el de los neoplatónicos, ni el verdadero Aristóteles el de los peripatéticos. Aunque Pico conoce las diferentes atmósferas filosóficas de Platón y Aristóteles, cree sin embargo que el Platón del "Sofista" lleva al Aristóteles de la Metafísica por cuanto se refiere a la doctrina del ente y el uno. En esto Pico ha hecho la misma síntesis superadora de Aristóteles y Platón, pero con mérito personal. Pico para interpretar a Platón fué a sus diálogos, cosa que no han hecho algunos autores posteriores.

J. Jiménez.

Sciacca, M. F.: *Atto ed Essere.* GiordiMet, 10 (1955), 69-84.

El actualismo es en definición de Gentile un "idealismo actual" o un espiritualismo absoluto. La idea es el absoluto o el espíritu como acto del pensamiento. Es la teoría del espíritu como acto que pone su objeto real en una multiplicidad de objetos resolviendo dialécticamente esta multiplicidad en la unidad del sujeto. Berkeley descubrió

el concepto de la "idealidad de lo real"; Gentile afirma, aunque injustamente, que después renunció a él lógicamente incurriendo en el naturalismo. Kant superó a Berkeley con su descubrimiento de la "síntesis a priori". En ella la idea se reduce al concepto o categoría. Esta es una pura función del entendimiento sin contenido objetivo y su objetividad consiste únicamente en la actividad trascendente del sujeto. Gentile pretende dar contenido objetivo a esta funcionalidad pura haciendo de la idea auto concepto, en el que la realidad y el conocimiento se identifican en su inmanencia. Hegel vió claro el concepto de la absoluta actualidad de la idea, pero identificó en el devenir al ser y al no ser, sin caer en la cuenta de que en la síntesis a priori no se une lo idéntico, sino lo diverso. Gentile, en cambio, pretende sintetizar lo diverso en el devenir. La síntesis no es entre el ser y el no ser como en Hegel, sino entre el ser del pensamiento y el no ser del pensamiento. Pensamiento y su acto no son idénticos. Pero tampoco se da el devenir en esta fórmula. Para ello es necesaria no identidad de los opuestos, sino únicamente la implicación de los mismos. En este caso los opuestos serían el pensamiento y su objeto o el ser que lo desborda constantemente. *S. G. Nogales.*

MANCINI, ITALO: *La metafísica "sentimentale" di Jean Wahl.* RevFilNeosc, 46 (1954), 505-532.

Italo Mancini presenta a Juan Wahl como propagador de una triple revolución filosófica en la reciente obra del filósofo francés Traitè de Métaphysique. La elaboración de las categorías ocupa el puesto central del Tratado. El problema metafísico en su totalidad comprende el análisis de las categorías del devenir. Puntualiza los caracteres esenciales del devenir, analizando algunas aporías conexas con este concepto. En el método de estudio de estas cuestiones nada de ciencia ni de inteligencia o pensamiento sobre el devenir. El método que se debe emplear debe ser el intuitivo. La segunda de las once categorías en que está dividido el tratado es la de la substancia. El aspecto de opacidad y densidad de la substancia marca un visible contrapunto en la sinfonía agitadísima del devenir. Analiza el concepto de substancia con la aportación de elementos poéticos, filosóficos e históricos. Establece una crítica sobre el concepto tradicional de substancia. Propone, como aportación definitiva al concepto de substancia, el pensamiento de una substancia inefable, que se reduce más bien a un sentimiento. Invita al irracionalismo y a la captación de las esencias por los sentidos" Mancini critica tal posición, afirmando su inteligibilidad espiritual. Wahl llega a decir que la forma nace de la materia. Afirmación que no explica, porque se esconde en su inefabilidad sentimental. El acceso a la filosofía es el sentimiento del ser. Al estudiar la doctrina escolástica del ser no va para nada a las fuentes. Y para conocer la opinión de Santo Tomás se vale solamente de exégesis de los intérpretes. Llega a la conclusión de que la idea del ser es ambigua, es sólo un producto gramatical. No queda más que el sentido nuevo, el sentimentalismo o sentimiento del ser. De este modo, la ontología cae en el existencialismo, en lo irracional. Al problema de la existencia no hay solución teórica, tan sólo práctica. Ni hay para el hombre una finalidad teológica, puesto que la existencia de Dios principio-fin radica en la totalidad metafísica negada por Wahl. Respecto al problema de Dios la filosofía de Wahl puede definirse como materialismo monístico. Busca un término medio entre inmanencia y trascendencia, trascender la trascendencia que no parece más que un juego de palabras. *J. Jiménez.*

DALMÁU, J.: *La analogía en el concepto de persona.* EstEcles 28 (1954), 195-210.

El nombre y concepto objetivo de persona convienen formal y propiamente a Dios y las criaturas. Pero las diferencias con que este concepto se verifica son enormes. En sentido psicológico la personalidad dice las diferencias caracteriológicas de cada ser humano; mas en el sentido metafísico significa: un sujeto que posee una naturaleza racional, el cual sujeto es subsistente, distinto de otras naturalezas racionales e incomunicable. Según esta definición, Dios es estrictamente persona, aunque no una, sino tres. En cada una de ellas hay naturaleza racional, y cada una de ellas es subsistente, distinta de las otras e incomunicable en cuanto al esse ad.

La analogía entre la naturaleza y la subsistencia es más conocida: pero ahora vamos a considerar la analogía en la distinción y en la incomunicabilidad. En las criaturas la *distinción* personal consiste en que se multiplica la naturaleza racional

completa, de donde se sigue que hay mchos individuos racionales completos e incomunicables; mas en Dios la distinción personal no consiste en la multiplicación de naturalezas divinas, antes ésta es única, y solamente se multiplican las relaciones en cuanto al esse ad, en virtud de las procesiones inmanentes.

La *incomunicabilidad* también es diversa. La naturaleza creada es comunicable, no por identidad con otro, sino por asunción en otro sujeto superior: y se constituye supuesto o persona por aquello que la constituya *inasumible*. La naturaleza divina es comunicable, no por asunción, sino por identidad con tres en todo iguales; y se constituirá supuesto por aquello que la constituya inidentificable con ningún otro sujeto, y esto consiste en las relaciones en su *esse ad*. Se ve, pues, que también la incomunicabilidad es diversísima entre Dios y las criaturas, y con esto se ve claramente la analogía del concepto de persona. Con esta ocasión toca el autor la cuestión sobre la subsistencia absoluta. Todos conceden que la esencia divina es subsistente, y que no necesita de las relaciones para subsistir en sí, sino solamente para que se constituya la incomunicabilidad propia de la persona. Esto supuesto se ha de conceder que la esencia divina tiene su propia subsistencia absoluta y comunicable, cosa que en las criaturas es imposible: una subsistencia completa es siempre supuesto. Otra diferencia está en la actividad. En las criaturas la multiplicación de las personas lleva consigo la multiplicación de principios activos; mas en Dios es común todo lo que dice perfección *simpliciter simplex*, como es el poder activo; y así las personas no tienen ninguna actividad ad extra que sea propia de una con exclusión de las otras.

J. Hellín.

LENI DI SPADAFORA, F.: *Sul concetto di condizione*, RivFilNeos, 46 (1954), 264-272.

El artículo trata de esclarecer el uso ambiguo y vago que muchas veces se hace del término "condición" en el lenguaje vulgar y aun en el científico y filosófico y pretende aportar nuevos datos para su esclarecimiento. Se puede hablar de condición cuando se trata de una determinación de algo real, esto es, del ser condicionado o de sus circunstancias, que permita o impida algo respecto a un determinado modo de ser concreto, tanto de orden físico como de orden intelectual. Por tanto la nota característica de la condición es la de ser o poder ser considerada como una determinación, no cualquiera, sino variable y delimitadora. El autor distingue dos clases de condiciones, "ab intra" y "ab extra" respecto del sujeto condicionado, es decir, determinaciones del sujeto o de sus circunstancias. Después de advertir las relaciones entre condición y causa, analiza la definición que da la lógica matemática (A. Padoa) y el concepto de condición para Hegel y Kant y las distinciones kantianas de la condición, apenas advertidas en la Crítica de la Razón pura, que el autor trata de desarrollar y esclarecer. Encuentra finalmente que en la corriente del pensamiento examinada, el concepto de condición corresponde en definitiva al propuesto en el artículo.

J. Jiménez.

MANCINI, J.: *Il trascendentale come fondamento: La teoría dell'atto metafisico*. RivFil Neosc, 46 (1954), 332-356.

El descontento de la experiencia fenoménica provoca en el filósofo la exigencia de la totalidad. Con el "dialectismo problemático" de Hugo Spirito tenemos una interpretación naturalística de la totalidad. Por el contrario, los neoscolásticos Mazzantini y Bontadini nos caracterizan este problema con el concepto del "implesso originario", coimplicación de los temas humanísticos y teológicos, cosmológicos y psicológicos, inmanentes en el acto filosófico, que intenta definirse precisamente en relación con este "implesso" como transcendental y como transcendente. Con Bontadini se llega a una sistematización de la teoría del "implesso"; la cual sistematización está históricamente fundada en Platón y Aristóteles. De la investigación histórica sobre Platón y Aristóteles, como del estudio del "implesso originario" de los dos neoscolásticos, resultan las siguientes conclusiones:

a) En el "implesso originario" o teoría del acto filosófico, se distinguen tres momentos, como triple búsqueda del transcendental; 1) La búsqueda del fundamento metódico; 2) La del fundamento constitutivo o analítico—análisis de las categorías transcendentales—; 3) La del fundamento absoluto o transcendental sintético, pasando de la Ontología a la Teología.

b) Así el transcendental como transcendente están presentes como tareas, como

hechos: ellos están *ultra*, aunque en lo positivo, de la experiencia. No existiría tarea filosófica si los caracteres inmediatos del ser fuesen la transcendentalidad en su triple momento. Esta falta y presencia da origen a la constitución de la actividad filosófica y al carácter dialéctico de ella: se pasa continuamente del presente al *ultra*, y de éste se vuelve a aquél, del cual ha surgido el problema.

c) En la filosofía no existen, y no pueden existir, sino otras tres mediaciones: las dos primeras en orden a la Ontología—dimensión horizontal del fundamento; la tercera en orden a la construcción de la Teología—dimensión transcendente del transcendental. *J. Jiménez.*

BARUK, H.: *Le problème psychologique et métaphysique de la personnalité.* RevIntPhil 10 (1955) 87-94.

Se da, a veces, en la personalidad humana un trastorno volitivo llamado catatonia de Kahlbaum. Un caso más donde se manifiesta experimentalmente la dependencia que de lo material implica nuestro acto voluntario. Dependencia que atañe, en dicho caso, no a la realización externa de los actos imperados por mi actividad voluntaria, sino a la actuación misma del querer interno. A otras actividades humanas se les ha podido localizar en determinadas zonas de nuestro cerebro. La espontaneidad volitiva, en cambio, depende de factores sumamente difusos que radican en el organismo entero. Hígado, ovarios, glándulas, circulación sanguínea... influyen en nuestra personalidad. Pero si bien ésta, aun en su estrato apetitivo, actúa influenciada por el cuerpo, no es menos inconcuso que también la voluntad es una fuente de vitalismo capaz de modelar, y que de hecho modela nuestra actividad orgánica y social. Emociones deprimentes acaban arruinando un organismo sano, mientras una alegría profunda basta, a menudo, para restituir la salud perdida. *P. García Asensio*

PAREYSON, L.: *Contemplation du beau et production de formes.* RevIntPhil 9 (1955) 16-32.

I) En la contemplación de lo bello es importante la producción, con su doble interpretación: movimiento de búsqueda y descanso en lo obtenido. Es decir, la contemplación de lo bello presupone un movimiento interpretatorio; no viene sino tras él y es su resultado objetivo, no subjetivo. Este movimiento es muy productivo en su forja de "esquemas" de interpretación, personales, concretos, que el intérprete mismo produce. II) No hay belleza si no en lo que exige ser interpretado, y esto es propio de la "forma", que es el resultado de un movimiento de producción. Es una forma que está marcada con el signo de una totalidad y perfección que nadie puede destruir. Ella debe ser lo que es. Por eso es bella. III) Se ve, pues, que la belleza exalta más la producción que la contemplación. Aquélla es lo principal, bien sea sosteniendo la actividad formatriz, o dirigiendo la interpretación. IV) En la obra de arte la actividad formatriz es una tentativa que es espera de lo descubierto y esperanza del éxito. La actividad formatriz es la que orienta al artista, aún sin existir; y el artista es tanto más artista cuanto mejor realiza esta forma. V) Desde el punto de vista del "cosumidor", la forma aparece en virtud de una consideración dinámica que la pone en movimiento: es necesario interpretar la obra de arte, es decir, darle la vida dinámica que tiene en sí. Hay una identidad entre: obra de arte y ejecución; las dos quieren alcanzar la forma bella. La ejecución debe ser fiel a la obra en cuanto ésta lo haya sido a la forma. Se deben mezclar en la ejecución la libertad y la fidelidad, para no dar en una ejecución única o una interpretación arbitraria. Se trata, por tanto, de encontrar una consonancia entre uno de los aspectos de la obra y uno de los aspectos que se pueden contemplar. En conclusión: La obra de arte regulará su interpretación en la medida en que hubiere ella misma regulado su producción, y así como es a un mismo tiempo ley y resultado de su propia producción, así también no vive más que en las ejecuciones que ella misma suscita y dirige. *J. Gerardo.*

MUNRO, T.: *The Concept of Beauty in the Philosophy of Naturalism.* RevIntPhil 9 (1955), 33-75.

Este concepto, del que tanto se abusara en tiempos pasados, padece hoy gran desprestigio entre estetas, críticos y artistas. Débese tal desprestigio sobre todo, además de otras muchas causas que aquí se apuntan, a que una rigidez conceptual y clasificatoria a la antigua en nada satisfce ya nuestro afán científico moderno, por

salirse del campo de concretez sobre el que éste trabaja. Por eso, para toda investigación acerca de él, tendremos que esforzarnos por coordinar las dos tendencias, extremas o moderadas, del objetivismo y subjetivismo, y situarnos más bien en un terreno intermedio objetivosubjetivo más de acuerdo con el sentido común. Por otra parte, en el uso cotidiano, la palabra "belleza" adolece de suma ambigüedad, permisible hoy tan sólo al vulgo y al poeta, no al técnico. Para éste el término "belleza" ha de ser hoy uno de tantos como ocurren en Estética, supuesto que tampoco debemos prescindir de él en absoluto, respondiendo como responde a muchos fenómenos.

Para esta labor de aquilatación hay que decidirse previamente a dos cosas: Primera, dada la enorme complejidad de las experiencias estéticas, a estudiarlas como estetas *empiriconaturalistas*. (Entendiendo aquí por naturalismo el más amplio que estudia los hechos analizándolos, describiéndolos y clasificándolos en lo posible, sin pronunciarse ulteriormente sobre sus alcances en Metafísica o en valoración artística). Segunda decisión: es la de declarar que no aspiramos a una "definición" del concepto de "belleza", sino sólo a un parcial esclarecimiento de su contenido.

Desde luego, la proclividad a estudiar la Estética como una ciencia y con métodos científiconaturales va siendo hoy cada vez más manifiesta aun en sabios que en Metafísica no profesan principios naturalistas. Y tal decisión se muestra muy fecunda. Desde este punto de mira es provechoso estudiar—como aquí se hace largamente—: la naturaleza de la experiencia estética (relación entre los afectos y sus estímulos exteriores); la interacción entre sujeto y objeto en la experiencia estética; los diversos accesos (sicológico, sociológico, morfológico, histórico y valorativo) a la ciencia Estética; los determinantes de la experiencia estética y de sus valores; y la diferencia entre términos expresivos y términos críticos. Para hacer luego una revisión de las diversas definiciones que se han ido dando en la Historia de la "belleza", aconsejando lo que debería recogerse y cómo para figurar en un buen diccionario. Por último, se avisa que el término, en el sentido en que lo estudiamos, no significa un canon de valores, y se lo compara con otras cualidades como las de "sublimidad" y "preciosidad". *J. Gerardo.*

SOURIAU, E.: *Le beau, l art et la nature*. RevIntPhil 9 (1955), 76-97.

¿Se puede sostener que la idea de lo bello es absolutamente "anestética"? Platón y Aristóteles lo defendieron. En la Edad Media germina un comienzo de corrupción, como una primera aurora del Renacimiento, que fué quien subvirtió ya las ideas. De los ss. XV al XVIII se forma el concepto de que la realización de lo bello es el fin del arte, entendiéndose lo bello *a la vez* como un ideal transcendente y como un cierto género estético compuesto de serena grandeza, armonía, justas proporciones, y que provoca en nosotros *un sentimiento sui generis*. En el s. XVIII se comienza por oponer fuertemente lo sublime a lo bello, con lo que se abre una puerta a la revalorización *pluralista* de las categorías estéticas, rosa de los vientos en la que lo bello no es más que un rumbo entre otros muchos. Hasta tal punto varió de rumbo la apreciación de la belleza que la fealdad ha llegado a ser un valor prerrogativo en el arte moderno. Revalorizado metafísicamente por la filosofía romántica, reaparece como un paso autónomo del espíritu, más amplio que la sola práctica de las Bellas Artes. El esteta contemporáneo define su objeto, no por referencia a lo bello, sino al arte. Así superaba una crisis. Sin que de aquí se deduzca que la idea de belleza no sea considerada como pudiendo intervenir en una fenomenología de la naturaleza.

Estos son los datos positivamente estudiables, si la experiencia de lo bello implica una conexión orgánica entre la naturaleza y el arte. Partiendo de la observación del arte se puede discernir en la naturaleza procesos congéneres. Esta teoría contiene partes que son indiscutibles: todas las categorías estéticas, cuando se trata del arte, pertenecen al estado reflexivo. En el arte y en la naturaleza encontramos promociones anafóricas, y en los procesos de la naturaleza encontramos una real analogía formal con ciertos procesos de creación artística.

Hay aquí, además de la naturaleza y el arte, un tercer elemento en juego, que somos nosotros mismos. No hay belleza si no existe esa persuasión de que algo de ella nos conviene personalmente. Por eso sentimos una emoción más intensa ante la naturaleza que ante la obra de arte.

También hay lugar ahora a transferir, dentro de los justos límites, la idea de la naturaleza al arte. La supernaturaleza guía al artista a lo largo de la experiencia ana-

fórica. Por eso es también un mérito cooperar con coraje a la eclosión de un ser que dé testimonio con alguna autoridad propia y con algún derecho metafísico completamente personal, independientemente del espíritu humano que se ha prestado con amor y celo a esta floración. La belleza obliga al artista a practicar la abnegación.

J. Gerardo.

CARRIT, E. F.: *Beauty*. RevIntPhil 9 (1955) 5-15.

El fin principal de la investigación estética es precisar el carácter de las ocasiones en que la experiencia estética tiene lugar. ¿Será su causa una cualidad inherente a un objeto físico—real o imaginado—o a un dato de los sentidos, o se trata más bien de la relación entre esas cualidades y nuestra sensibilidad? Platón, Longino, Wordsworth, Shopenhauer, J. S. Mill, Bergson, la Escuela "Einfühlung", convienen en que experimentamos la satisfacción estética en la contemplación de algunos objetos sensibles en la medida en que encarnan o expresan sentimientos que, imaginativamente, reconocemos como posibles para nosotros mismos. Todos ellos, pues, señalan la expresividad —que, lo mismo que el significado, es una relación—como causa de la experiencia estética. El que palabras u objetos sean o no expresivos para mí, depende de mis órganos, lengua, sexo, educación, etc. Pero, con esta concepción sujetiva de la belleza, ¿no desaparecerá la distinción entre buen y mal gusto, y no quedará el valor de nuestra experiencia estética rebajado al nivel del apetito? Rashdall nos aclara que la objetividad del juicio estético reside, no en sentirse afectado de modo peculiar (esto, efectivamente, depende de nuestra constitución fisiológica, etc.), sino en atribuirle valor a ese sentimiento. Ni existe verdadera diferencia entre la belleza artificial y la natural, pues, como Coleridge anotó, no podemos apreciar el arte ni la naturaleza sin el espíritu plasmador de la imaginación. Existe una sutil interacción entre naturaleza, arte y sentimiento, que en la poesía es donde mejor aparece. Para Constable, Pintura era sinónimo de sentimiento. La sicología de la Escuela "Einfühlung" afirmaba que nosotros vivimos estéticamente en un objeto proyectando en él nuestros sentimientos o apropiándonos sus actividades.

Una segunda objeción dice que, cuando se habla de que nuestros sentidos y las condiciones atmosféricas transforman las representaciones que llamamos bellas, debe entenderse que sólo a algunas de éstas les es inherente la cualidad de la belleza. Pero lo cierto es—se responde—, que imágenes bien similares dicen cosas muy distintas a diversos individuos y a uno mismo en diversas etapas de su vida. Precisando ya los términos de la afirmación "la belleza es la expresión de la emoción", "expresión" debe distinguirse de la mera señal o síntoma (como la sonrisa...), aunque algunos se utilicen en la expresión artística de la emoción como símbolos naturales de ella. El tema de la obra de arte parece que debe ser el sentimiento humano; y no cualquiera, sino aquel que podemos humanizar con nuestra contemplación: emociones expresables, por lo tanto. La historia del desarrollo de la idea de belleza nos revela el acuerdo existente en considerar como esencia suya la expresión del sentimiento.

J. Gerardo.

VALVERDE, José M.ª: *Introducción a la polémica aristotélico-tomista sobre la trascendentalidad metafísica de la belleza*. RevIdEst 52 (1955) 305-317.

Ni Aristóteles ni Sto. Tomás dejaron una "estética" explícita, aunque de sus ideas es posible desprender una teoría orgánica sobre la belleza y el arte. Ante todo, los llamados "trascendentales" fueron determinados y enumerados por la "Escuela". Es Sto. Tomás quien establece los cinco clásicos, pero en ellos no está incluida la belleza. Dos de ellos, el "verum" y el "bonum", los deduce de la relación entre el ser y el alma, pero esto abre una serie de posibilidades a nuevos trascendentales, según sea nuestra idea del alma. Así añadiendo una dimensión "afectiva" o "sentimental" tendríamos un tercer "trascendental", el "estético" o la "belleza". (Toda discusión habría de girar sobre el "alma" no sobre el "ente"). *R. Vidal Folch.*

DUFRENNE, M.: *L'expérience esthétique de la nature*. RevIntPhil 9 (1955) 98-115.

La reflexión, privilegio exclusivo de la humanidad, encuentra su objeto más propio en la contemplación del arte. Pero esta contemplación, con el subsiguiente juicio estético, va siempre tarada de relativismo. Causas principales de ello son, en la experiencia estética de la naturaleza: el que ésta no cesa de improvisar; la pluralidad de sensaciones; el que nos sentimos integrados en el natural devenir del mundo, etc. Esto,

con todo, no autoriza a subordinar tal experiencia a la del arte, de la cual se distingue. Estetización de la naturaleza: no todos sus objetos son susceptibles de ello. Por consiguiente, cautela. No es, p. ej., estético ni estetizable lo insignificante, lo mezquino. Lo sublime es, en cambio, elemento necesario en toda experiencia estética, y primordial en la naturaleza.

La naturaleza y el hombre: la naturaleza resonador mía. "Hablándome de ella, me habla de mí". Yo debo "consentir" con el mundo, con la naturaleza, que no tiene necesidad de Dios, porque ella es Dios. *J. Gerardo.*

REEPAA, Y.: *Über phänomenale Genauigkeit und begriffliche Unbestimmtheit einer Doppelbeobachtung.* ZeitfphF 9 (1955) 240-246.

Trátase de la precisión (certidumbre) o de la incertidumbre en la determinación de un umbral mínimo. El ejemplo concreto será la comprobación de un umbral de luz, mínimo en todos sus aspectos. Cuando se observa una intensidad de luz, mínima y *simultáneamente* lo más localizada posible, puntual, entonces la precisión de la medida de la intensidad luminosa (por métodos fotométricos) y la de la situación de la mancha de luz (por métodos planimétricos) se limitan mutuamente, de manera que su producto venga a ser constante. En una observación simultánea y muy exacta de la intensidad de la luz y de su localización, los valores de la intensidad física de la luz y de la magnitud geométrica de la superficie se compensan uno a otro según esa regla de producto; si la magnitud de la superficie geométrica es muy pequeña, y consiguientemente la localización implica mucha exactitud perceptiva, la percepción de la intensidad luminosa alcanza menor grado de certidumbre. Y por el contrario, cuando se trate de la percepción de una intensidad muy pequeña de la superficie luminosa, se presentará cierta vaguedad respecto de su localización geométrica. Resulta sorprendente que se cumpla tan bien esta regla "psico-física". Y no sólo para el caso de la observación de una intensidad luminosa mínima y de una superficie puntual; reglas análogas son válidas al observar una intensidad mínima y una duración brevísima de la iluminación (regla de Bloch), como también en zonas de otras modalidades sensoriales (Hensel, Reenpää). *J. M.ª Riaza.*

VOGTHERR, K.: *Ist willkürfreies Messen möglich?* ZeitfphF 9 (1955) 247-250.

Es un hecho que llegamos a alcanzar conocimientos cuantitativos de la naturaleza. Bien lo prueban, entre otros muchos ejemplos: el descubrimiento del planeta Neptuno en las cercanías del sitio calculado de antemano, lo mismo que el descubrimiento realizado por Hertz, de las ondas electromagnéticas anunciadas en la teoría marxwelliana, y la concordancia de su velocidad, previamente deducida con la observada luego experimentalmente. Mas el conocimiento cuantitativo de la naturaleza presupone medidas independientes del gusto y de la arbitrariedad, fundadas en la realidad objetiva. El sentido de la medida requiere la constancia espacio-temporal de la medida y del cuerpo medido, su invariabilidad en el espacio y en el tiempo. Si el conocimiento cuantitativo del mundo natural es posible, el método de medida que a él conduzca ha de ser algo necesario, no dependiente de nuestro arbitrio. Un análisis y examen detenido de la permanencia inmutable del cuerpo, análisis del plano y de la recta físicos, del reloj, de la simultaneidad y de la masa, lleva a la conclusión de que se pueden efectuar tales mediciones independientes del gusto subjetivo y que el punto de vista del investigador que sostiene la posibilidad de conseguir mediante la observación el conocimiento de la naturaleza tiene así nueva base contra los ataques del Positivismo, del Convencionalismo y del Escepticismo. *J. M.ª Riaza.*

FREY, G.: *Zum Problem des Konventionalismus in der mathematischen und physikalischen Begriffsbildung.* ZeitfphF 9 (1955) 385-389.

Sin duda que el problema del convencionalismo se ha agudizado ante todo en las matemáticas. Precisamente en el arranque de ellas surgen postulados y definiciones, como ya aparece en la representación euclidiana. Los principios geométricos, los axiomas, son concebidos como proposiciones evidentes tanto por Euclides como por otros muchos matemáticos posteriores. En frente de esta opinión, que revive otra vez principalmente en el Intuicionismo de Brower, se levanta la tendencia formalística con D. Hilbert como representante más señalado. Para éstos, los axiomas son proposiciones que se pueden cambiar a voluntad. Concepción que experimentó un importante

apoyo con el descubrimiento de las geometrías no-euclídeas: cuando podemos a elección prescindir de algunos postulados o sustituirlos por otros, resulta muy discutible si se tiene derecho a hablar de la evidencia de aquéllos. Y que se puede de hecho prescindir sin caer en contradicciones lógicas, es verdad. La cuestión está en si ciertos axiomas geométricos prevalecen, con todo, ante cualquier otro posible que pudiera ponerse en su lugar. La geometría euclídea ¿es realmente igual a las no-euclídeas? ¿no es la geometría que nos parece como inmediata? Los más de los conceptos de la geometría, como de las ciencias de la naturaleza, nos vienen dados primitivamente de una manera precientífica. Qué es una línea recta, una circunferencia, un ángulo, un cubo, lo sabemos antes de empezar el estudio de la ciencia geométrica; aunque es claro que el concepto precientífico de la circunferencia no contiene ya todas las notas del genuino concepto científico. Seguramente no es conforme a la verdad ni admisible, el querer afirmar que esta geometría precientífica es euclídea. Si consideramos en general un sistema teórico físico, encontramos que nos presenta un sistema de proposiciones matemáticas. Por muy pocos que sean los casos en que hasta ahora se haya cumplido, cabe concebir en un caso ideal tal sistema como sistema de axiomas. A los axiomas lógicos y matemáticos se equiparan otros axiomas específicamente físicos. Así en la Mecánica se habrán de declarar como axiomas de este género las leyes fundamentales de Newton. *J. M.ª Riaza.*

CHAIX-RUY, JULES: *Donoso Cortés teologo della storia e profeta.* Humanitas (1955) 642-653.

En Donoso Cortés sorprende la fuerza de su lógica. Para él, la contradicción no puede ser resuelta con una dialéctica artificial como en Hegel, sino que provoca la áspera lucha y los incesantes conflictos que constituyen la trama de la historia. A diferencia de Karl Marx, Donoso no cree que el hombre pueda resolver su propia contradicción, porque ésta no es solamente económica, sino el aspecto superficial de un drama más profundo. La voluntad del hombre, igual por naturaleza a la de Dios, pero distinta de la de Ser Infinito por su condicionamiento espacial y temporal, se orienta hacia el mal. Donoso Cortés percibe las dos ciudades de San Agustín, y en él encontramos la fusión de la libertad con la gracia. En su discurso a las Cortes Españolas de 4 de mayo de 1847, advierte que sólo tres naciones saben con certeza adonde van: Inglaterra, Rusia y los Estados Unidos, y expone sus principios políticos, de cuya aplicación, de ello se da perfecta cuenta, derivarán todos los conflictos presentes y del futuro. *R. Vidal Folch.*

PERDOMO GARCÍA, JOSÉ: *El contenido de la educación según Aristóteles.* RevEsp de Ped. 49 (1955) 29-48.

Aristóteles atribuye a la educación un sentido sociológico. Sentido sociológico consistente en los aspectos individuales contenidos en la "paideia", el "ethos" y la existencia política. Tales aspectos darán lugar a una educación pública y privada que son perfectamente compatibles y susceptibles, a la vez, de distinción. La educación política coordinará los aspectos práctico y teórico. Partiendo de la suposición de que el último fin de la educación es la felicidad, estudia los tres factores que intervienen en el proceso educacional: naturaleza, hábito y razón. Aristóteles afirma la preeminencia del "logos", que puede ser obtenido de la naturaleza a través de la "paideia", y que realiza una trasmutación en el orden de la perfección. *R. Vidal Folch.*

RAUWENS, J.: *Le problème philosophique des attributs de Dieu et leur valeur normative pour l'action.* RevPhilLo 53 (1955) 165-196.

El hombre moderno desconfía de la metafísica de las esencias, que no le alumbra el valor ético, inseparable del valor ontológico. Precisa para ello complementar los conceptos tomísticos con el dinamismo de nuestras tendencias. En tal labor han de fundirse Ontología y Teodicea, que sólo con daño se desmiembran. De otro lado el solo hallazgo del Ser Infinito como objeto de nuestra ansia intelectual, no esclarece aún el horizonte ético. Decir que Dios es inmanente y trascendente no nos permite realizar la verdadera significación del ser. En cambio esta afirmación esclarece el modo de participación de lo finito en el infinito, rehusando sacrificar la persona humana a una verdad ideal. Decir que Dios es superpersona es afirmar que se comunica indivisiblemente por reducciones proporcionales o disminuciones intensivas: lo que se

vierte en que la persona humana es en términos de S. Bernardo "imagen de Dios", "sacramento" o "signo sensible" del Ser. Esta conclusión implica un criterio de valor moral. La persona se valoriza en la medida que acepta, en el seno de las relaciones que le concretizan en el mundo, llenar esa vocación sacramental. De aquí un nuevo ascenso de la metafísica a una mayor luz sobre la naturaleza de Dios. Infinitizando los rasgos sacramentales que en mí yo descubro, señalo en Dios otras tantas perfecciones simples, de valoración positiva y no sólo negativa y densa de antinomias, propia del proceso conceptual. Los análisis de G. Marcel pueden prolongar las reflexiones de Sto. Tomás. Lo peor sería que uno y otro rehusen abrazarse en la síntesis por nosotros propuesta. *L.*

Crisóstomo de Pamplona, O. M. Cap.: *La prioridad de la volición del fin respecto de los medios en la cuestión debatida de la Predestinación.* EstFranc 56 (1955) 421-429.

El principio de que el fin se quiere antes que los medios, y que el fin se quiere *eficazmente* antes de que se quieran con *eficacia* los medios es segurísimo, certísimo, y sin excepción alguna posible, según el autor. De este principio usan los tomistas para probar la predestinación a la gloria *ante praevisa merita*. Es cosa evidente que Dios quiere los medios eficazmente, ya que da las gracias eficaces para que se hagan. Mas por otra parte consta que el fin se quiere antes que los medios; luego quiso la gloria antes de los méritos, y así la predestinación a la gloria *es ante praevisa merita*. Algunos molinistas, para resolver esta aparente dificultad contra su propio sistema, han atenuado y han obscurecido algo el principio de la prioridad de la volición del fin antes que los medios. Mas los molinistas, para sostener su sistema, no necesitan atenuar o distinguir el principio, sino demostrar cómo en el caso presente no tiene lugar su aplicación. Para la criatura la gloria es el fin que pretende, y los méritos son medios para conseguirlo; por eso ella quiere primero eficazmente la gloria y después los méritos como medios. Mas con respecto al querer divino y a su acción, no quiere la gloria como fin ni los méritos como medios, sino que quiere los méritos como condición y la gloria como condicionado: y es patente que en las promesas, primero se exige la condición y después el condicionado, primero se quieren los méritos y después se quiere dar el premio. Dios, según los molinistas quiere dar la gloria a los adultos que hagan méritos para ella. La gloria es el condicionado, y los méritos la condición. Esta voluntad condicionada pasa a ser absoluta desde toda la eternidad, porque Dios prevé quiénes cumplirán la condición de ganar méritos para la gloria, y esa voluntad absoluta tiene ahora esta fórmula: "puesto que tales individuos harán méritos para la gloria, les quiero dar la gloria". Este es el decreto de la predestinación absoluta; y ya se ve que tal decreto determine dar la gloria, no *ante praevisa merita*, sino *post praevisa merita*. *J. Hellín.*

Boyer, Carlo, S. J.: *L'esistenza di Dio, secondo Sant'Agostino,* RivFilNeosc 46 (1954), 321-331.

San Agustín prueba la existencia de Dios con argumentos que podrían centrarse en su conocida frase: Dios es "causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis". Dios es la causa que ha creado el universo. San Agustín conoce y utiliza la prueba cosmológica de la existencia de Dios, partiendo del mundo físico para encontrar su causa en Dios. Los seres del mundo se mueven y cambian. No son por consiguiente el ser inmutable, único que no tiene causa. Pero si estos seres mudables existen, existe también el inmutable, a quien llamamos Dios. Sin embargo, es evidente que la prueba preferida por S. Agustín es la prueba por la existencia de la verdad. Podríamos decir que es la única, en el sentido de que está implícita en todas las otras. Encontramos en nuestro pensamiento una multitud de juicios, que expresan un "deber" ser de las cosas. La cosa es como juzgamos, pero además siempre ha sido así y siempre será así. Nos enfrentamos con las verdades eternas, inmutables, que imponen su fuerza al humano entendimiento. Son además únicas y las mismas para todos. Detrás de ellas, fundándolas, es necesario encontrar al Ser Inmutable, Eterno, Único, es decir a Dios. Es el modo de llegar a Dios que se ha llamado agustiniano. Por fin Dios es "fons bibendae felicitatis". Todos los hombres aspiran a la felicidad. Y Dios es la fuente de esa felicidad. Nuevo camino hacia Dios, pero directamente unido con el anterior, ya que Dios es poseído perfec-

tamente sólo por el conocimiento y el amor. Es innegable el hecho del anhelo universal de la felicidad. Y es también indudable que no podemos encontrar la felicidad en esta vida. Luego tenemos que llegar a la conclusión de que existe un Ser eterno, en el que se encuentra la perfecta felicidad para el hombre. Y así Dios existe y es fons bibendae felicitatis. Lo contrario sería afirmar lo absurdo de la naturaleza del hombre. En el orden admirable del universo descubrimos la manifestación de una inteligencia y potencia infinitas, en la luz del espíritu humano una participación de la Verdad absoluta, en la tendencia a la felicidad una llamada a la Bondad infinita. Y por eso la conclusión que se impone es la frase del salmo: "Mihi adheerere Deo bonum est".

J. Jiménez.

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales. Antologías.

1 **Amerio** (Franco): Historia de la Filosofía. Trad. y ampliaciones de Profesores del Seminario Salesiano de Madrid. M., Soc. Edit. Ibérica, 1955, 558 pp.
2 **Domínguez** (Dionisio): Historia de la Filosofía (7.ª edic.). Santander. Sal Terrae, 1953, 557 pp.
3 **Herrero García** (José María): Historia de la Filosofía. Valencia, 1954, 277 pp.
4 **Carreras Artau** (Joaquín): Los sistemas filosóficos. Barc., Alma Mater, 1954, 378 pp.
5 **Díez Blanco** (Alejandro): Los grandes sistemas filosóficos. Valladolid, 1954, 245 pp.
6 **Genovés** (Vicente): Los sistemas filosóficos (6.º curso). Valencia, E. C. I. R. Mezquida. 309 pp.
7 **Vila Creus** (Pedro): Los sistemas filosóficos. Barc., Edit. Lumen, 1954, 238 pp.
8 **Pérez** (Isacio, O. P.): Aparición de la historia de la filosofía en la conciencia filosófica. Crisis, 2 (1955), 381-418.
9 **Alejandro** (José María, S. J.): La verdad en la "Philosophia perennis". PENSAMIENTO, 11 (1955), 29-56.
10 **Vega Alonso** (Rafael): Antología filosófica. Murcia, 1954, 189 pp.

Edad antigua.

[Oriente]
11 **Marín** (Juan): Confucio o el humanismo didactizante. BA Espasa-Calpe, 1953, 147 pp.
12 — — Lao-Tsé o el universalismo mágico. BA Espasa-Calpe, 1952, 166 pp.
13 **Gallego** (Alejandro): Buda y el budismo. M., Studium de Cultura, 1954, 246 pp.

[Grecia y Roma]
14 **Caturelli** (Alberto): Historia y metafísica clásica según Umberto Padovani. Sapientia, 10 (1955), 205-15.

[Presocráticos]
15 **Platzeck** (Erardo Wolfram): La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía (desde los presocráticos hasta Aristóteles). Barc., C. S. I. C. Instituto "Luis Vives", de Filosofía, 1954, 135 pp.
16 **Bosworth Burch** (George): Anaximandro, el primer metafísico. Humanitas (Tucumán), n. 5 (1954), 329-47.
17 **Mantilla Pineda** (B.): La filosofía de Pitágoras. UnivAntioq., 31 (1955), 373-85.

[Platón]
18 **Platón**: El político. Introd. trad. y notas de A. González Lasso. M., Inst. Est. Políticos, 1955, XXXIX-94 pp.
19 — — Critón. M., Gredos, 1954, 91 pp.
20 **Fraile** (Guillermo): Teología de Platón. CT 82 (1955), 607-24.
21 **Rodríguez Aranda** (L.): Platón como pensador, político y artista. RevEstPol, n. 82 (1955), 131-53.

[Aristóteles] 22 **Gómez Nogales** (Salvador): Horizonte de la metafísica aristotélica. (Estudios Onienses). M., Fax, 1955, 418 pp.
23 **Fraile** (Guillermo, O. P.): El bien común en la política de Aristóteles. CT, 83 (1955), 309-35.
24 **Perdomo García** (José): El contenido de la educación según Aristóteles. RevEsp.Ped, 13 (1955), 29-49.
25 **Finlayson** (Clarence): Aristóteles y la filosofía moderna. Univ Antioq, 31 (1955), 3-34.

[Lucrecio] 26 **Láscaris Comneno** (Constantino): El origen del filosofar: A propósito de un texto de Lucrecio ("De Rerum Natura", V, 1204-1210). Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 276-81.

[Cicerón] 27 **Cicerón**: Los deberes y las paradojas de los estoicos. Trad. pról. y notas de A. Blánquez. Barc., Edit. Iberia. 278 pp.

[Plotino] 28 **Bréhier** (Emile): La filosofía de Plotino. Trad. de L. Piossek Prebisch. BA. Edit. Sudamericana, 1953, 254 pp.

Cristianismo y filosofía patrística.

[Fil. cristiana] 29 **Bueno Martínez** (Gustavo): Principales sistemas filosóficos y soluciones del pensamiento cristiano. Salamanca, Edit. Anaya, 1954, 354 pp.
30 **Hartmann** (Albert): Sujeción y libertad del pensamiento católico. La Iglesia ante los problemas actuales. Trad. de C. Ruiz Garrido. Barc., Herder, 1955, 298 pp.
31 **García Martínez** (Fidel): Autenticidad filosófica dentro del pensamiento cristiano. RazFe 151 (1955), 117-132 (ver también Arbor 31 (1955), 381-416).

[S. Agustín] 32 **Capánaga** (Victorino): San Agustín (semblanza biográfica). M., Studium, 1954, 210 pp.
33 **Sciacca** (Michele Federico): San Agustín. Barc., Miracle, 1955. 495 pp.
34 **Alvarez Turienzo** (Saturnino, O. S. A.): La cuestión agustiniana. CdD 158 (1955), 257-272, 399-415.
35 **Rosado** (Juan José R.): El centenario de San Agustín en El Escorial. CdD, 168 (1955), 171-86.
36 **Vaz de Carvalho** (J.): ¿Dependerá Santo Agostinho de Paulo Orósio? RevPorFil, 11 (1955), 142-53.
37 **Cilleruelo** (Lope, O. S. B.): Influencia de San Agustín en la espiritualidad cristiana hasta la Edad Media. RevEspir, 14 (1955), 125-55.
38 **Muñoz Alonso** (Adolfo): El proceso intelectual de San Agustín. M., Ateneo, 1955.
39 **Vega** (Angel Custodio): El retorno a San Agustín y la idea de una filosofía nueva. M., C. S. I. C. Inst. "Luis Vives", 1955, 72 pp.
40 **Alvarez Turienzo** (Saturnino): San Agustín. Su concepto de filosofía, eje de toda "Philosophia Christiana". Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 690-702.
41 **Elorduy** (Eleuterio, S. J.): La metafísica agustiniana. PENSAMIENTO, 11 (1955), 131-69.
42 **González-Quevedo** (Jesús, S. J.): La iluminación agustiniana. PENSAMIENTO, 11 (1955), 5-28.
43 **Muñoz** (Jesús, S. J.): Una interpretacin actual de Dios a base del mal y su solución agustiniana. PENSAMIENTO, 11 (1955), 76-80.
44 **Sciacca** (Michele Federico): El compuesto humano en la filosofía de San Agustín. CyF, n. 40 (1954). 7-24.
45 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): San Agustín y la ciencia de la interioridad. (A propósito del XVI Centenario del nacimiento del santo). EspirituConAct, 3 (1954), 154-66.

46 **Quiles** (Ismael, S. J.): La interioridad agustiniana en los Soliloquios. CyF, n. 40 (1954), 25-48.
47 **Viola** (Roberto, S. J.): La interioridad agustiniana en "De magistro". CyF, n. 40 (1954), 73-76.
48 **Segundo de Jesús** (O. C. D.): Las pasiones en la concepción agustiniana de la vida espiritual. RevEspir, 14 (1955), 251-80.
49 **Vaca** (César, O. S. B.): La experiencia religiosa en San Agustín. RevEspir, n. 14 (1955), 185-204.
50 **Guitton** (Jean): Freud y San Agustín. Alcalá, n. 64 (1955), p. 11.

[Sobre el "De Civitate Dei"]

51 **Alonso Turienzo** (Teodoro, O. S. A.): Tradición manuscrita escurialense de la "Ciudad de Dios". CdD, 167 (1954), 589-623.
52 **Estal** (Gabriel del, O. S. A.): La "Ciudad de Dios" ante el curso de los tiempos. CdD, 167 (1954), 207-83.
53 **Alvarez Turienzo** (Saturnino, O. S. A.): La "Ciudad de Dios" en el cruce de dos edades. CdD, 167 (1954), 23-63.
54 **Alvarez Díez** (Ulpiano, O. S. A.): La "Ciudad de Dios" y su arquitectura interna. CdD, 167 (1954), 65-116.
55 **Lauras** (Antoine, S. J.): Dos ciudades: Jerusalén y Babilonia.—Formación y evolución de un tema central del "De Civitate Dei". CdD, 167 (1954), 117-52.
56 **Cilleruelo** (Lope, O. S. A.): La oculta presencia del maniqueísmo en la "Ciudad de Dios". CdD, 167 (1954), 475-509.
57 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Concepto agustiniano de filosofía, según la "Ciudad de Dios". CdD, 167 (1954), 153-68.
58 **Thonnard** (François Joseph, A. A.): Ciencia y sabiduría en la "Ciudad de Dios". CdD, 167 (1954), 511-25.
59 **Flórez** (Ramiro, O. S. A.): Temporalidad y tiempo en la "Ciudad de Dios". CdD, 167 (1954), 169-85.
60 **Oroz de la Consolación** (José, O. R. S. A.): Introducción a una "Theologia" agustino-varroniana, vista desde la "Ciudad de Dios". CdD, 167 (1954), 459-73.
61 **Zaragüeta** (Juan): Perspectiva ética de la "Ciudad de Dios". CdD, 167 (1954), 285-311.
62 **Cary-Elwes** (Columba, O. S. B.): La paz en la "Ciudad de Dios". CdD, 167 (1954), 417-31.
63 **Straub** (Johannes): La hora histórica de San Agustín. Obra de salvación e historia universal en la "Ciudad de Dios". CdD., 167 (1954), 571-88.
64 **Obersteiner** (Jacob): La "Civitas Dei" de San Agustín y la teología bíblica de la historia. CdD., 167 (1954), 313-52.
65 **Sciacca** (Michele Federico): El concepto de historia en San Agustín. Su culminación en los dos amores de la "Ciudad de Dios". CdD., 167 (1954), 187-206

Edad media.

[Est. generales]

66 **García Guzmán** (Alfonso): La formación profesional en la sociedad burguesa medieval. RevEspPed., 13 (1955), 136-44.
67 **Oromí** (Miguel) y **Sánchez-Marín** (Faustino): La filosofía escolástica y el intelectual católico. M., Edit. Nacional, 1955, 175 pp.
68 **Nicolau** (Miguel, S. J.): Modernidad y escolástica. EstEcles., 29 (1955), 13-36.

[Arabes y judíos]

69 **Alonso** (Manuel): Ibn Sina y sus primeras influencias en el mundo latino. Rev. del Instit. Egipcio de Est. Islámicos, 1 (1953), 36-57.
70 **Antonelli** (María Teresa): A propósito del averroísmo. Crisis, 2 (1955), 475-88.

[J. de Fiore]

71 **Baraut** (C., O. S. B.): Las antiguas biografías de Joaquín de Fiore y sus fuentes. AnalSTarr., 26 (1953), 195-232.

[S. Anselmo] 72 Garrido (M., O. S. B.): El supuesto racionalismo de San Anselmo. VV., 13 (1955), 469-80.

[Sto. Tomás] 73 Tomás de Aquino (Sto.): Suma Teológica. Segunda parte. Sección 2.ª Tomo X. M., B. A. C., 1955, XIX-887 pp.

74 — — El ente y la esencia. M., Aguilar, 1954, 78 pp.

75 Iriarte (Joaquín, S. J.): Catedral y cátedra. Meditación tomista para marzo. RazFe., 151 (1955), 235-46.

76 Cura (Alejandro del, O. P.): Originalidad de la concepción metafísica de Santo Tomás. EstFil., 4 (1955), 123-64.

77 García Astrada (Arturo): Posibilidad de metafísica y límites de la abstracción en Santo Tomás. Rev. de la Fac. de Fil. y Letras (Tucumán), 2 (1954), n. 5, pp. 317-25; ver también Humanitas (Tucumán), n. 5 (1954), 317-25.

78 Rebollo Peña (Ambrosio): Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás. Burgos, Seminario, 1955, 232 pp.

79 Fuente (Alberto G., O. P.): Carácter cosmológico de la noción del tiempo en Santo Tomás. EstFil., 4 (1955), 285-316.

80 Upegui Acevedo (Efraín): El concepto tomista de la propiedad. UnivPontBol., 20 (1955), 365-92.

81 Ramírez (Santiago): Doctrina política de Santo Tomás. M., Inst. Social León XIII, 1955, 84 pp.

82 Lobato (Abelardo, O. P.): Avicena y Santo Tomás. EstFil., 4 (1955), 45-80.

[Escoto] 83 Torrefeta (Leonardo de, O. F. M., Cap.): Sobre recientes estudios de la cuestión preliminar de la "Ordinatio" de Escoto. Est. Franc., 56 (1955), 430-34.

84 Oromí (Miguel, O. F. M.): Principios básicos de la ética de Escoto. VV., 13 (1955), 393-434.

[Ockham] 85 Torelló (Ramón M., S. J.): El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV. PENSAMIENTO, 11 (1955), 171-88; 259-83.

[Eckhart] 86 Faggin (Giuseppe): Meister Eckhart y la mística medieval alemana. Trad. de E. Sella. BA Edit. Sudamericana, 1953, 406 pp.

Edad Moderna.

[Renacimiento] 87 Costa Pimpao (Alvaro Julio da): La introducción del humanismo en Portugal. M., Univ. Fac. de Fil. y Letras, 1954, 35 pp.

[Maquiavelo] 88 Maquiavelo (Nicolás): El príncipe. Ed. bilingüe preparada por L. A. Arocena. Edic. Univ. de Puerto Rico, 1955, 620 pp.

89 Fraga Iribarne (Manuel): El nuevo antimaquiavelo. Ateneo, nn. 73-76 (1955), p. 56.

90 Ayala (Francisco): Balance actual de Maquiavelo. Cuadernos, n. 15 (1955), 55-56.

[Escol. renac. port.] 91 Tomás Moro (Sto.): Utopía. BA Espasa-Calpe, 1952.

92 — — Utopía. Barc., Fama, 1955, 171 pp.

[Escol. renac. port.] 93 Díez-Alegría (José María): El conimbricense Ignacio Martins, S. J. y el concepto de ley de las lecturas de 1570 en la Universidad de Evora. Act. I Cong. Nac. Fil. Braga (1955), 546-53.

94 Elías de Tejada (Francisco): Antonio Ferreira en la filosofía política de la Contrarreforma. Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 595-606.

95 Palacios (Leopoldo Eulogio): Juan de Santo Tomás en la coyuntura de nuestro tiempo y naturaleza de la ciencia moral. M., Real Acad. Cienc. Mor. y Polit., 1954.

[Pascal] 96 Pascal (Blas): Pensamientos sobre la religión y otros asuntos. Trad. de E. D'Ors; prólogo de E. M. Aguilera. Barc., Iberia, 1955, 366 pp.

97 Sciacca (Michele Federico): Pascal. Trad. de S. J. Ruiz Cuevas. Barc., 1955, 256 pp.

[Port Royal] 98 **Roger** (Juan): Historia del jansenismo y de Port-Royal. Arbor, 31 (1955), 282-98.

[Vico] 99 **Giusso** (Lorenzo): El sentido de la ciencia nueva y el Derecho romano en J. B. Vico. RevEstPol., n. 81 (1955), 133-47.

[J. de Maistre] 100 **Gambra** (Rafael): La idea de comunidad en José de Maistre. RevIntSoc., nn. 49-50 (1955), 57-85.

[Marx] 101 **Quiles** (Ismael): El hombre Marx. Latinoamérica. n. 77 (1955), 211-13.

[Kierkegaard] 102 **Baraldi** (Sonia): Del estadio estético en Kierkegaard. Alcalá, n. 66 (1955), p. 13.

[Rosmini] 103 **Rosmini Serbati** (Antonio): Breve esquema de los sistemas de filosofía moderna y de mi propio sistema. M., Aguilar, 1954, 92 pp.

104 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): La intuición del ser en Rosmini, frente a la abstracción del concepto de ser en Suárez. PENSAMIENTO, 11 (1955), 433-51.

Contemporáneos y corrientes actuales.

[Pareto] 105 **Horas** (Plácido Alberto): Pareto; psicólogo social y sociólogo del conocimiento. Humanitas (Tucumán), n. 5 (1954), 195-214.

[Gentile] 106 **Jiménez de Parga y Cabrera** (Manuel): La teoría política de Giovanni Gentile. Consideraciones sobre una obra póstuma. Anuario de Filosofía del Derecho, 2 (1954), 133-78.

107 **Uscatescu** (George): Giovanni Gentile, filósofo europeo. Crisis, 2 (1955), 455-67.

[Einstein] 108 **Jaramillo Madariaga** (G.): Albert Einstein. UnivAntioq., 31 (1955), 292-97.

109 **Ropérez y Milá** (Santiago): Einstein. Alcalá, n. 70 (1955), p. 16.

110 **Echeveste** (E. I.): El humanismo de Einstein. Alcalá, n. 75 (1955), 1-2.

111 **Arín Ormazabal** (Angel de, S. J.): ¿Creyó A. Einstein en Dios? Hechos y Dichos, 30 (1955), 405-15.

[Le Senne] 112 **Ceñal** (Ramón, S. J.): René Le Senne (nota necrológica). RazFe., 151 (1955), 80-83.

[Ed. Burke] 113 **Pujals** (Esteban): El pensamiento político de Edmund Burke. M., Ateneo, 1954, 53 pp.

[Toynbee] 114 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): El profesor Toynbee según un viejo medallón oxoniense. RazFe, 152 (1955), 27-38.

[Jaspers] 115 **Jaspers** (Karl): La razón y sus enemigos en nuestro tiempo. Trad. de L. Piossek Prebisch. BA Edit. Sudamericana, 1953, 102 pp.

116 — — Ambiente espiritual de nuestro tiempo. (1.ª edic., reimpresión). Trad. de R. de la Serna. Barc., Labor, 1955, 207 pp.

117 — — Genio y locura. Ensayo de análisis patológico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin. Trad. y prólogo de A. Caballero-Robredo. M., Aguilar, 1955, 305 pp.

[Heidegger] 118 **Heidegger** (Martín): La voz del camino. UnivAntioq., 31 (1955), 307-10.

119 **Derisi** (Octavio Nicolás): Método, sentido y alcance de la investigación metafísica en Heidegger y Santo Tomás. Sapientia, 10 (1955), 91-108; 168-181; cfr. también Ang., 32 (1955), 141-77.

[Marcel y Sartre] 120 **Jimy Jafella** (Sara): Las líneas fundamentales de la filosofía de Gabriel Marcel a través de la obra de P. Prini. RevFil (Argentina), n. 7 (1954), 83-96.

121 **González Paredes** (Ramón): La mirada, según Sartre y Marcel. Ateneo, n. 79 (1955), p. 14.

[K. Barth] 122 **Alonso** (Joaquín María, C. M. F.): Cosmología y antropología cristianas de Karl Barth. (Notas crítico-bibliográficas). RevEspañolaTeol., 15 (1955), 459-87.

[Existencialismo] 123 **Lenz** (Joseph): El moderno existencialismo alemán y francés. Trad. de J. Pérez Riesco. M., Gredos, 1955, 325 pp.

124 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Aspiraciones y motivos existencialistas. RevFil (Argentina), n. 7 (1954), 11-51.

125 **Brünning** (Walther): Existencialismo, irracionalismo, trascendentalismo. Humanitas (Tucumán), n. 5 (1954), 215-26.

126 **Alcorta** (José Ignacio): El existencialismo en su aspecto ético. Barc., Bosch, 1955, 245 pp.

127 **Encinas** (Mateo de, O. F. M., Cap.): En busca de una ética existencialista. EstFranc., 56 (1955), 397-420.

128 **González Alvarez** (Angel): El hombre cristiano y el humanismo existencialista. Arbor, 30 (1955), 509-23.

[Neopositivismo] 129 **Drudis-Baldrich** (Raimundo): Repertorio bibliográfico de filosofía de las Ciencias; la filosofía neopositivista. Theoria, n. 9 (1955), 170-78.

130 **Urmeneta** (Fermín de): Prolegómenos a toda filosofía del porvenir. RevFil (Argentina), n. 7 (1954), 53-81.

[Fil. nacionales] 131 **Torres** (José Arsenio): La filosofía en los Estados Unidos (panorama y tendencias). La Torre, 3 (1955), n. 10, pp. 108-30.

132 **Farré** (Luis): Espiritualismo y pragmatismo en la filosofía norteamericana. Crisis, 2 (1955), 47-51.

133 **Valbuena** (Jesús, O. P.): Actualidad de la filosofía escolástico-tomista en Norteamérica. Salmanticensis, 2 (1955), 90-102.

[Congresos] 134 **Arias** (Jesús M. R., O. P.): Un Congreso internacional tomista de filosofía. EstFil, 4 (1955), 345-52.

135 **Díez-Alegría** (José María, S. J.): El primer Congreso de filosofía en Portugal. PENSAMIENTO, 11 (1955), 327-29.

136 Actas del Primer Congreso Argentino de Psicología. Vol. I: Organización; II: Problemas históricos y epistemológicos de la psicología. Tucumán, Univ. Nacional, 1955, 380 pp.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

[Temas españoles generales] 137 **Jaeger** (Richard): España y Europa. CuadHisp., 23 (1955), 139-41.

138 **Marías** (Julián): Hispanismo y españolismo. CuadHisp., 22 (1955), 326-36.

139 **Torroba B. de Quirós** (Felipe): Ciencia y humanismo en España. Alcalá, n. 74 (1955), 8-9.

140 **Grossmann** (Rudolf): Valoración cultural del mundo hispánico. CuadHisp., 22 (1955), 215-28.

141 **Maíllo** (Adolfo): España y la orientación de la cultura. Ateneo, n. 86 (1955), 13-14.

142 **Semprún Gurrea** (José M. de): El desengaño en la historia del pensamiento español. Cuadernos, n. 10 (1955), 53-58.

143 **Laín Entralgo** (Pedro): Lengua y ser de la Hispanidad. CuadHisp., 25 (1955), 3-14; ver también Mundo Hispánico, n. 92 (1955), 5-8.

144 Semanas Españolas de Filosofía: I, La persona humana; II, El problema del mal. M., C. S. I. C., Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1955, 584 pp.

[Séneca] 145 **Séneca** (Lucio Anneo): Cartas morales a Lucilio. Barc., Iberia, 1955.

[Patrística española] 146 **Domínguez del Val** (Ursicino, O. S. A.): Cuatro años de bibliografía sobre patrística española (1951-1954). RevEspTeol., 15 (1955), 399-444.

[Osio] 147 **Clercq** (Victor, C.): Ossius of Cordoba. A contribution to the history of the constantinian period. Washington, Catholic Univ. of America Press, 1954, 561 pp.

[P. Orosio] 148 **Martins** (Diamantino)): Paulo Orosio. Sentido universalista da sua vida e da sua obra. Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 375-84.

[S. Isidoro] 149 **Montero Díaz** (Santiago): Semblanza de San Isidoro. M., Universidad, Facultad de Filosofía y Letras. 1954, 18 pp.

[Judíos esp.] 150 **Bertolá** (Ermenegildo): La dottrina psicologica di Yeudah ha-Levi RivFilNeosc, 46 (1954), 7-19.

151 **Schubert** (Kurt): Die Problemstellung in der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie vor Maimunides. ZtschrKTheol, 75 (1953), 55-81.

[Gundisalvo] 152 **Alonso** (Manuel): Domingo Gundisalvo: De scientiis, compilación a base principalmente del "De scientiis" de Al-Farabi. Madrid-Granada, 1954.

153 — — Coincidencias verbales típicas en las obras y traducciones de Gundisalvo. Al-Andalus, 20 (1955), 129-52; 345-79.

[Lull] 154 **Ramón Lull**: Libre de Evast e Blanquerna. Vol. VI. Notas de A. Caimari. Barc., Barcino, 1954, 176 pp.

[Alv. Pelayo] 155 **Martins** (Mário) A Ética Estatal de Frei Alvaro Pais no "Speculum Regum" Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 403-11.

156 **García Martínez** (Antonio): Alvaro Pelayo y Guillermo Ockam y la teoría de los dos poderes. Crisis, 2 (1955), 33-45.

[S. Vic. Ferrer] 157 **García Miralles** (M., O. P.): Escritos filosóficos de San Vicente Ferrer. EstFil, 4 (1955), 279-84.

[El Tostado] 158 **Suárez** (Pablo Luis, C. M. E.): En el V Centenario de Alfonso Tostado de Madrigal. Salmanticensis, 2 (1955), 140-50.

159 **García de la Fuente** (Olegario, O. S. A.): Dos obras castellanas de Alfonso Tostado inéditas. CdD 158 (1955), 273-311.

[A. Averlino] 160 **Alcina Franch** (José): Ideas estéticas de Antonio Averlino. Rev IdEst, 13 (1955), 121-44.

[L. Vives] 161 **Monegú** (Bernardo): Los fundamentos filosóficos del humanismo de J. Luis Vives. M., Edic. Verdad y Vida, 1954, 84 pp.

[Barroco esp.] 162 **Láscaris Comneno** (Constantino): El estoicismo en el barroco español. EstFil, 4 (1955), 317-34.

[Mística] 163 **Hatzfeld** (Helmut): Estudios literarios sobre mística española. M., Gredos, 1955, 405 pp.

164 **Iriarte** (Joaquín, S. J.): Loyola o la asimilación de una época. Manresa, 27 (1955), 231-42.

[Molina] 165 **Oliveira Dias** (José de): Fonseca e Molina. RevPorFil, 11 (1955), 64-77.

166 **Tavares** (Severiano): A Questão Fonseca-Molina. RevPorFil, 11 (1955), 78-88.

[M. Cano] 167 **Pereña Vicente** (Luciano): Melchor Cano, discípulo de Francisco de Vitoria en Derecho Internacional. CT (1955), 463-78.

[Suárez] 168 **Ramos da Motta Capitão** (Maria Amélia): Bibliografia portuguesa de Suárez. Filosofia (Lisboa), t. 4 (1955), 56-61.

169 **Elorduy** (Eleuterio, S. J.): Influjo de Fonseca en Suárez. Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 507-19.

170 **Martín Palma** (J.): La potencia obediencial activa en el plano metafísico, según Suárez. ATGran, 16 (1953), 327-75.

171 **Truyol y Serra** (Antonio): La Filosofía Jurídica y Política de Suárez con especial referencia al problema del voluntarismo. Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 501-06.

172 **Barata Tavares** (Antonio): O Direito Natural e o Direito das Gentes em Francisco Suárez. Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 490-99.

173 **Albendea** (Manuel): Presencia de Suárez en la Filosofía de Rosmini. Crisis, 2 (1955), 149-254.

[Quevedo] 174 **Láscaris Comneno** (Constantino) La mostración de Dios en el pensamiento de Quevedo. Crisis, 2 (1955), 427-44.

175 — — El concepto de Naturaleza en la concepción filosófica de Quevedo. Theoria, n. 9 (1955), 91-98.

[Lulismo] 176 **Gama Caeiro** (Francisco José): Revivescencias Setecentistas do

Lulismo em Portugal. Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 607-12.

[Ss. XVIII-X y XIX] 177 **Alcázar** (Cayetano): Ideas políticas de Floridablanca. Del despotismo ilustrado a la Revolución francesa y Napoleón (1766 a 1808). RevEstPol. n. 79 (1955), 35-66.

178 **Maravall** (José Antonio): El pensamiento político en España a comienzos del siglo XIX: Martínez Marina. RevEstPol, n. 81 (1955), 29-82.

[Balmes] 179 **Riba** (Luis): Balmes. Prólogo de J. Font. Vich, 1955, 328 pp.

[Donoso] 180 **Donoso Cortés** (Juan): Los errores de nuestro tiempo. M., 1955, 45 pp.

181 **Donoso Cortés** (Juan): Textos políticos (Biblioteca del pensamiento actual, 25). M., Edic. Rialp, 1954, 488 pp.

[Romanticismo] 182 **Juretschke** (Hans): Origen doctrinal y génesis del romanticismo español. M., Edit. Nacional, 1954, 48 pp.

[M. Pelayo] 183 **Menéndez y Pelayo** (Marcelino): Textos sobre España. Selección est. preliminar y notas de F. Pérez Embid. M., Edic. Rialp, 1955, 434 pp.

184 — — Poesías. 2 vols. Obras completas. Edit. Nacional, tomos 61-62. Santander, 1955, 354 y 321 pp.

185 **Simón Díaz** (José): Estudios sobre Menéndez y Pelayo, M., Instituto de Estudios Madrileños, 1954, 72 pp.

186 **D'Ors** (Eugenio): Menéndez y Pelayo (Estilos del pensar). M., 1955, 66 pp.

187 **Pérez Embid** (Florentino): Menéndez y Pelayo en la política activa. Ateneo, n. 73-76 (1955), 5-8.

188 **Cayuela** (Arturo): Menéndez y Pelayo, orientador de la cultura española. 2.ª ed. M., Edit. Nacional, 1954, 490 pp.

189 **Solana** (Marcial): Existencia y caracteres distintivos de la filosofía española según Menéndez y Pelayo. M., Real Acad. Cienc. Mor. y Polit., 1954.

[R. y Cajal] 190 **Ramón y Cajal** (Santiago): Páginas de mi vida. Selección de A. del Hoyo. M., Aguilar, 1954, 579 pp.

191 — — El pesimismo corregido. Barc., Edic. G. P., 1955, 96 p.

[Unamuno] 192 **Serrano Poncela** (Segundo): El pensamiento de Unamuno (Breviarios). Méx., Fondo de Cultura Ecosómica, 1953, 272 pp.

193 **García Blanco** (Manuel): Notas de estética unamuniana. (A propsito de su libro de rimas Teresa, 1924). RevIdEst, 13 (1955), 3-26.

[Ortega] 194 **Ortega y Gasset** (José): Obras completas. T. IV, 3.ª ed. M., Rev. de Occidente, 1955, 556 pp.

195 — — España invertebrada. 9.ª edic. M., Rev. de Occidente, 1955, 168 pp.

196 — — Apuntes sobre las naciones hispánicas. Mundo Hispánico, n. 92 (1955), p. 13.

197 — — Un texto de Ortega. Insula, n. 119 (1955), p. 1.

198 **Derisi** (Octavio N.): José Ortega y Gasset. Sapientia, 10 (1955), 293-94.

199 **Gamallo Fierros** (Dionisio): Ortega y Gasset. Evocación inmediata del filósofo. Mundo Hispánico, n. 92 (1955), 11 y 70.

200 **Garagorri** (Paulino): La realidad de la muerte. Insula, n. 119 (1955), p. 6.

201 **Rof Carballo** (J.): Un recuerdo de Ortega. Insula, n. 119 (1955), pág. 5.

202 **Lafuente Ferrari** (Enrique): En memoria de Ortega. Recuerdos y deberes. Insula, n. 119 (1955), p. 3.

203 **Marías** (Julián): Ortega: historia de una amistad. Insula, n. 119 (1955), p. 1.

204 **Trabazo** (Luis): El amigo de Keyserling. Indice, n. 85 (1955), p. 13.

205 **París** (Carlos): Meditación sobre la filosofía de Ortega. Arbor, 33 (1956), 329-52.

206 **Marías** (Julián): La metafísica de Ortega. Cuadernos n. 18 (1956), 40-45; ver también A B C 19 octubre 1955.

207 **Escámez** (José María, O. P.): Concepto, objeto y posibilidad de la filosofía según Ortega y Gasset. EstFil, 4 (1955), 225-78.

208 **Ferrater Mora** (José): Ortega y la idea de la vida humana. Cuadernos, n. 18 (1956), 33-39.

209 — — Ortega y la idea de la sociedad. Insula, n. 119 (1955), p. 4.

[Azorín] 210 **Krause** (Anna): Azorín, el pequeño filósofo. Indagaciones en el origen de una personalidad literaria. Trad. de L. Rico Navarro. Prólogo de Amancio Martínez Ruiz. M., Espasa-Calpe, 1955, 268 pp.

[Zubiri] 211 **Zubiri** (Xavier): Naturaleza, Historia, Dios. 3.ª edic. M., Edit. Nacional, 1955, 414 pp.

[Vallicrosa] 212 **Salcedo** (Manuel María): Homenaje a Millás Vallicrosa, historiador de la Ciencia española. Theoria, n. 9 (1955), 159-62.

[Corrientes actuales] 213 **Marías** (Julián): Filosofía actual y existencialismo en España. M., Rev. de Occidente, 1955, 376 pp.

Filosofía iberoamericana.

214 **Alvarez de Miranda** (Angel): Carácter de las Religiones de Méjico y Centroamérica. Cuad. Hisp., 23 (1955), 167-84.

[Estrada] 215 **Dana Montaño** (Salvador, M.): El concepto de libertad civil y la libertad política según José Manuel Estrada, maestro argentino del siglo XVIII. RevEstPol, n. 79 (1955), 161-80.

[A. de S. Alberto] 216 **César Castelli** (Valdemar): Un pedagogo colonial: Fray José Antonio de San Alberto. RevEspPed, 13 (1955), 124-35.

[Fidel Suárez] 217 **Pineda** (José, J.): Estudio sobre Marco Fidel Suárez. UnivAntioq, 31 (1955), 240-69.

218 **González** (José Ignacio): Suárez Humanista. UnivPontBol, 20 (1955), 189-98; ver también Univ. Antioq., 31 (1955), 179-90.

219 **Cock Arango** (Alfredo): El señor Suárez internacionalista. Univ Antioq, 31 (1955), 224-39.

220 **Barrientos Restrepo** (Samuel): Suárez y la educación. UnivPont Bol, 20 (1955), 183-88.

[A. Reyes] 221 **Reyes** (Alfonso): Escuentros con Pedro Henríquez Ureña. Cuadernos, n. 10 (1955), 3-6.

222 **García Blanco** (Manuel): El escritor mejicano Alfonso Reyes y Unamuno. CuadHisp, 25 (1955) 155-79.

FILOSOFIA

Introducción. Obras y estudios generales.

Estudios históricos: *supra*, nn. 26, 31, 40, 57, 58, 67, 68, 129, 207.

223 **Brüning** (Walter): El apriorismo en la filosofía de las ciencias. Rev. de la Fac. de Fil. y Humanidades, Univ. de Córdoba (Argentina), 6 (1954), 167-72.

224 **Bueno Martínez** (Gustavo): Nociones de Filosofía. Salamanca, Edic. Anaya, 1955, 277 pp.

225 **Carreras Artáu** (Joaquín): Nociones de Filosofía. Barc., Alma Mater, 1954, 374 pp.

226 **Cuesta** (Salvador): El despertar filosófico. Indagaciones sobre el origen y la originalidad de la Filosofía. Murcia, Edit. Aula, 1954, 218 pp.

227 — — El amor y la actividad filosófica. PENSAMIENTO, 11 (1955), 57-66.

228 **Díez Blanco** (Alejandro): Principios de Filosofía. Valladolid, 1954, 190 pp.
229 **Dúe Rojo** (Antonio, S. J.): Crisis filosófica en las ciencias físico-naturales. PENSAMIENTO, 11 (1955), 189-98.
230 **Fernández de Viana** (Félix): El "empirismo filosófico". Ang, 32 (1955), 264-73.
231 **Ferrater Mora** (José): Cuestiones disputadas. Ensayos de Filosofía. M., Rev. de Occidente, 1955, 190 pp.
232 — — El intelectual en el mundo contemporáneo. Cuadernos n. 10 (1955), 7-14.
233 Filosofía y sinceridad. Sapientia, 10 (1955), 83-90.
234 **Fuente** (Alberto, G., O. P.): Un discurso de S. S. Pío XII sobre las relaciones entre experiencia científica y Filosofía. EstFil, 4 (1955), 335-38.
235 **González Moral** (Ireneo): Metodología del trabajo científico. Santander, Sal Terrae, 1955, 238 pp.
236 **Hellín** (José) y **Palmés** (Fernando, M.): Philosophiae Scholasticae. Summa. II. Cosmologia, Psychologia speculativa. M., B. A. C., 1955, 845 pp.
237 **Marías** (Julián): Ensayos de Teoría. Barc., Barna, 1954, 307 pp.
238 — — ¿Quién sabe lo que sabe? Insula, n. 112 (1955), p. 2-3.
239 **Millán Puelles** (Antonio): Fundamentos de Filosofía. Tom. I. M., Rialp, 1955, 297 pp.
240 **Muñoz Alonso** (Adolfo): La filosofía y las filosofías. Crisis, 2 (1955), 321-24; ver también Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 41-44.
241 **Muñoz** (Jesús, S. I.): Filosofía de las ciencias. La investigación científica, ¿presupone principios filosóficos? PENSAMIENTO, 11 (1955), 321-26.
242 — — La libertad de la ciencia. RazFe, 152 (1955), 57-70.
243 **París** (Carlos): La Naturaleza de la Filosofía en relación a las ciencias. Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 209-15.
244 — — Position du realisme dans la philosophie des sciences de nos jours. Theoria, n. 9 (1955), 99-101.
245 Del progreso en filosofía. Sapientia, 10 (1955), 3-8.
246 **Ramírez** (Santiago, O. P.): Filosofía y filología. Arbor, 32 (1955), 213-37.
247 **Redanò** (Ugo): La exigencia del "Dato positivo". Crisis, 2 (1955), 419-26.
248 **Russell** (Bertrand): Ciencia, Filosofía y Política (Ensayos sin optimismo). Trad. por M. Pereyra. M., Aguilar, 1954, 126 pp.
249 **Sciacca** (Michele Federico): En espíritu y verdad. Pensamientos y meditaciones. M., Escelicer, 1955. 275 pp.
250 — — La interioridad objetiva. Murcia, Edit. (Aula), 1955, 157 pp.
251 **Vicente Aja** (Pedro): La historicidad en filosofía. Cuadernos, n. 10 (1955), 15-20.
252 **Vila Cruus** (Pedro): Nociones de Filosofía. Barc., Edit. Lumen. 1954, 332 pp.
253 **Zaragüeta** (Juan): Filosofía y vida, III. Soluciones. M., C. S. I. C. Instituto Luis Vives de Filosofía, 1954, 699 pp.
254 — — Vocabulario filosófico, M., Espasa-Calpe, 1955. 571 pp.
255 — — El árbol de la ciencia. Arbor, 31 (1955), 458-62.

Lógica y Epistemología.

Estudios históricos: supra, nn. 9, 15, 42, 44, 72, 78, 104, 105, 115, 129, 186.
256 **Casaubón** (Juan, A.): Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal. Sapientia, 10 (1955), 270-83.

257 **Fraile** (Guillermo, O. P.) Prolegómenos al problema crítico. Est Fil, 4 (1955), 81-121.
258 **García Vieyra** (Alberto): Evolución de la verdad. Sapientia, 10 (1955), 9-19.
259 **López de Munain** (Rafael, O. F. M.): Sistema crítico del P. de Vries. Salmanticensis, 2 (1955), 127-39.
260 **Mindán Manero** (Manuel): Filosofía y Verdad. Act. I Cong. Nac. Fil. Braga (1955), 57-63.
261 El odio a la verdad y a la inteligencia. Sapientia, 10 (1955), 243-48.
262 **Palacios** (Julio): Temperatura, filosofía operacional y realismo ingénuo. Theoria, n. 9 (1955), 25-32.
263 **Pérez** (Isacio O. P.): La verdad y el error filosóficos como realidades históricas. EstFil, 4 (1955), 5-44.
264 **Pardo** (Raymundo): El carácter evolutivo de la razón en la epistemología genética de J. Piaget y en la epistemología del empirismo filosófico. BA Soc. Argentina de Filosofía, 1953, 35 pp.
265 — — El carácter evolutivo de la razón en la epistemología de L. Rougier y en la epistemología del empirismo filosófico. BA Soc. Argentina de Filosofía, 1954, 30 pp.
266 — — Del origen a la esencia del conocimiento. Los datos de la ciencia y el problema del mundo exterior. BA Soc. Argentina de Filosofía, 1954. 117 pp.
267 **Sánchez-Mazas** (Miguel): Formalización de la Lógica según la perspectiva de la comprehensión. Theoria, n. 9 (1955), 105-17.
268 Trascedencia social de la verdad. Sapientia, 10 (1955), 163-67.

Metafísica y Teología natural.

Estudios históricos: *supra*, nn. 14, 16, 20, 22, 41, 43, 56, 60, 74, 76, 77, 119, 123, 124, 125, 170, 174, 206, 211, 213.
269 **Alcorta** (José Ignacio) Aspecto revelador y ontológico del sentimiento. Crisis 2 (1955), 97-113.
270 **Caba** (Pedro): Sentido y presencia. CuadHisp., 24 (1955), 55-74.
271 **Colomer** (Luis, O. F. M.) Consideraciones metafísicas. VV, 13 (1955), 95-124.
272 **Derisi** (Octavio Nicolás): Sentido, alcance y fundamentación del principio de razón de ser. Sapientia, 10 (1955), 249-60.
273 **Diego** (Teófanes de): Theologia Naturalis. Santander, Sal Terrae, 1955, XIV-542 pp. (Bibliotheca Comillensis).
274 **Garrigou-Lagrange** (Reginaldo): Las nociones de substancia y de causa según el realismo tradicional. Sapientia, 10 (1955), 182-187.
275 **Guil Blanes** (Francisco): La distinción cayetanista entre abstractio formalis y abstractio totalis. Sapientia, 10 (1955), 44-53.
276 **Hellín** (José, S. J.) El principio de razón suficiente y la libertad. PENSAMIENTO, 11 (1955), 303-20.
277 **Oromí** (Miguel, O. F. M.): Una metafísica esencialista. VV, 13 (1955), 23-93; 177-228; 297-323.
278 **Quiles** (Ismael): Insistencia y mundo. Humanitas (Tucumán), n. 5 (1954), 107-34.
279 — — In-sistencia y esencia del hombre. Act. I Congr. Nac. Fil. Braga (1955), 125-34.
280 — —Historia, In-sistencia y Ser. Crisis, 2 (1955), 5-31.
281 **Ramis Alonso** (Miguel): Ser y existir. Murcia, Aula de Ideas, 1955, 240 pp.
282 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): Investigación sobre los problemas que plantea a la filosofía moderna el ente de razón. PENSAMIENTO, 11 (1955), 285-302.

283 **Rubert Candau** (José María): La raíz fenomenológica de la vida. VV, 13 (1955), 5-21.
284 **White** (Victor): Dios y el inconsciente. Prólogo de C. G. Jung. Apéndice de G. Frei; trad. de A. Fernández. M., Gredos, 1955, 384 pp.

Cosmología y Biología. Antropología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 59, 79, 122, 144, 175, 208.

285 **Abad Carretero** (Luis): Querer e instante. Cuadernos, n. 15 (1955), 35-39.
286 **Bartina** (Sebastián): El transformismo, hoy. Espíritu ConAct, 4 (1955), 100-125.
287 **Bueno Martínez** (Gustavo): La inmunidad como estado derivado de la esencia de la vida. Theoría, n. 9 (1955), 153-58.
288 **Caba** (Pedro): Físico a tu Física. Ateneo, n. 88 (1955), 13-15.
289 **D'Ors** (Eugenio) El pecado en el mundo físico. Theoría, n. 9 (1955), 67-72.
290 **Echarri** (Jaime, S. J.): ¿Qué es la energía? PENSAMIENTO, 11 (1955), 387-432.
291 **García Bacca** (Juan David): Las nociones de "hecho" y "dato" en la Física clásica y moderna. Theoría, n. 9 (1955), 17-24.
292 **Ghirardi** (Olsen, A.): Tres clases de introducción a la Filosofía de la Naturaleza. Tucumán, Univ. Nacional, 1955, 60 pp.
293 **Jacot** (Luis): Materia y vida. Trad. de G. Sans Huelin. BA, Espasa-Calpe, 1954, 211 pp.
294 **Jaramillo Madariaga** (G.): El Problema del Éter. UnivAntioq, 31 (1955), 386-90.
295 **Menéndez** (Bermudo): La evolución en el tiempo. Arbor, 31 (1955), 51-64.
296 **Ventosa** (Feliciano de, O. F. M. Cap.): El problema del evolucionismo en la Semana Internacional de estudios de la Pont. Univ. de Salamanca. EstFranc, 56 (1955), 85-106.

[Antropología]

297 **Andérez** (Valeriano, S. J.): Origen topológico de la humanidad según la ciencia actual. MiscelComill, 23 (1955), 327-74.
298 **Bohr** (Niels): El hombre y la ciencia física. Theoría, n. 9 (1955), 3-16.
299 **Brüning** (Walter): Sobre algunos aspectos de la Antropología filosófica actual en Alemania. Sapientia, 10 (1955), 36-43.
300 **Caba** (Pedro): Hombre y amor (Un aspecto del amor humano). M., Colenda, 1955, 275 pp.
301 **Capol** (Marco) y **Walther** (León): Contribución al estudio de la habilidad humana. RevPsGenApl, 9 (1954), 493-518.
302 **Iriarte** (Mauricio de): Vida y carácter (Tres ensayos). M., Escelicer, 1955, 207 pp.
303 **Laín Entralgo** (Pedro): Mysterium Doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad. M., 1955, 83 pp.
304 **Láscaris Comneno** (Constantino): Destino y providencia. Ateneo, n. 87 (1955), p. 3.
305 **Maurois** (André): Siete aspectos del amor. Barc., Aymá, 1954, 210 pp.
306 **Muñoz Espinalt** (C.): El carácter. Barc., Bruguera, 1955, 126 pp.
307 **Muñoz** (Jesús): Angustia, enfermedad, placer. Psicología de la vida cotidiana. 2.ª ed. Comillas, Univ. Pontificia, 1955, 196 pp.
308 **Obermaier** (Hugo), **García Bellido** (Antonio) y **Pericot García** (Luis): El hombre prehistórico y los orígenes de la Humanidad. M., Rev. de Occidente, 1955, 416 pp.
309 **Roig Gironella** (Juan B.): Valor humano-divino del hombre. Barc., Edit. Librería Religiosa, 1954, 328 pp.

310 **Ruiz de Elvira** (Antonio): Humanismo y Sobrehumanismo. M., Aguilar, 1955, 331 pp.
311 **Sanz Briones** (José María): ¿Qué es el heroísmo? Estudio psicológico del héroe. Su necesidad en la vida de los pueblos. Burgos, Aldecoa, 1955, 55 pp.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra*, nn. 48, 50, 117, 121, 136, 150.

312 **Blanco** (Guillermo): El psicoanálisis, hoy. Sapientia, 10 (1955), 215-18.
313 **Bueno Martínez** (Gustavo): Introducción del concepto de categoría noemática en la teoría de la ciencia psicológica. Theoria, n. 9 (1955), 33-52.
314 **Cuervo** (Manuel, O. P.) El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos Cristologías. Por Bartolomé M.ª Xiberta, O. C. CT, 82 (1955), 105-23.
315 **Díaz Arnal** (Isabel): El test de Goodenough, aplicado en anormales. RevEsPed, 13 (1955), 113-23.
316 **Figuerido** (C. A.): La psicología práctica en las modernas empresas industriales. RevPsGenApli, 9 (1954), 275-87.
317 **Fröbes** (José): Compendio de Psicología experimental. Trad. de J. Menchaca. 4.ª ed. M., Edit. Razón y Fe, 1955, 382 pp.
318 **Helson** (Harry): Un planteamiento experimental del estudio de la personalidad. RevPsGenApli, 10 (1955), 5-24.
319 **Heuyer** (M. G.): Psiquiatría y psicoanálisis. RevPsGenApli, 10 (1955), 123-28.
320 **Jagot** (Paul, C.): Magnetismo, hipnotismo, sugestión. Método científico de experimentación al alcance de todos. Trad. de J. Pérez Guerrero. Barc., Iberia, 1954, 371 pp.
321 **Landucci** (Pier Carlo): El misterio del alma humana. M., Soc. Educ. Atenas, 1954, 338 pp.
322 **Marchesan** (Marco): Psicología de la escritura y valores espirituales de la personalidad. EspírituConAct, 4 (1955), 58-64.
323 **Martín-Santos** (Luis): Fundamentos teóricos del conocer psiquiátrico. Theoria, n. 9 (1955), 53-66.
324 **Meseguer** (Pedro, S. J.): La Psicología profunda explica los sueños RazFe, 151 (1955), 149-66.
325 **Mondría** (Alfredo): El psicoanálisis de Freud y los problemas morales. EspírituConAct, 3 (1954), 167-85.
326 **Muñoz Espinalt** (Carlos): La interpretación grafológica. Lo que revela tu escritura. Barc., Hymsa, 1954, 150 pp.
327 **Ordóñez** (Desiderio, O. P.): Hacia una psicoterapia de sentido católico. EstFil, 4 (1955), 339-44.
328 **Pinillos** (José Luis): Test de personalidad: I. Cuestionarios. Rev PsGenApli, 9 (1954), 313-62.
329 **Rof Carballo** (J.): Patología psicosomática. M., Paz Montalvo, 1955, 1.134 pp.
330 **Roldán** (Alejandro, S. J.): Diecinueve zonas de determinismo en la actividad del hombre compatibles con la libertad. PENSAMIENTO, 11 (1955), 453-58.
331 **Royo** (Antonio, O. P.): Psicología del alma separada. CT. 82 (1955), 421-47.
332 **Secadas** (Francisco): El test de inteligencia AMPE. RevPsGen Apli, 9 (1954), 289-304.
333 **Siguán** (Miguel): Formulario para la interpretación y registro de los datos del T. A. T. RevPsGenApli, 9 (1954), 305-12.
334 **Tallaferro** (Alberto): El carácter normal y el carácter neurótico. RevPsGenApli, 9 (1954), 233-49.

335 Yela (Mariano): La naturaleza del radio de acción en la impresión de causalidad mecánica. RevPsGenApli, 9 (1954), 251-73.
336 — — El test como instrumento científico. RevPsGenApli, 9 (1954), 571-79.
337 — — Observaciones sobre el análisis de varianza. RevPsGenApli, 9 (1954), 363-82.
338 — — Cuerpo y conciencia. El problema antropológico en la Psicología contemporánea. RevPsGenApli, 10 (1955), 175-78.

Ética general y especial.

Estudios históricos: *supra*, nn. 18, 21, 23, 27, 61, 62, 80, 81, 84, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 100, 105, 106; 113; 126; 127; 128; 145; 155; 156, 167, 171, 172, 177, 178, 181, 209, 215; 219.

[Principios éticos. Moral individual, familiar y profesional]

339 Aranguren (José Luis L.): La ética y su etimología. Arbor, 31 (1955), 1-16.
340 — — El diálogo católico con el existencialismo y la ética. CuadHisp., 23 (1955), 131-38.
341 Alcorta (José Ignacio): El sentimiento como revelador de lo ético. Sapientia, 10 (1955), 20-35.
342 Balaguer-Vintró (Ignacio): Límites morales de la experimentación humana en medicina. Barc., Inst. Cat. Est. Sociales, 1955, 52 pp.
343 Cencillo (Luis, S. J.): Etica de los valores contra ética de la situación. PENSAMIENTO 11 (1955), 67-76.
344 Corts Grau (José): ¿Es la nuestra una justicia cristiana? Anuario de Filosofía del Derecho, 2 (1954), 1-17.
345 Díez-Alegría (José María): Ética, derecho e historia. M., Sapientia, 1953, 228 pp.
346 Estevan Peris (Vicente, J., S. J.): Ascésis de la personalidad. Manresa, 27 (1955), 263-65.
347 Goldschmidt (Werner): Justicia fraccionada. Anuario de Filosofía del Derecho, 2 (1954), 41-87.
348 Leclercq (Jacques): Las grandes líneas de la filosofía moral. (Biblioteca hispánica de Filosofía.) M., Gredos, 1956, 522 pp.
349 Lumbreras (Pedro): De fine ultimo hominis (1.ª, 2ae 1-5). (Praelectiones scholasticae in Sec. P. Divi Tomae, I). M., Studium de Cultura, 1955, 125 pp.
350 Moral profesional. Curso de Conferencias en el Instituto Luis Vives de Filosofía. M., C. S. I. C., 1954, 345 pp.
351 Rubert Candau (José M.ª): Fundamento constitutivo de la Moral. VV, 13 (1955), 265-296; 435-68.
352 Wust (Peter): Incertidumbre y Riesgo. Trad. de V. Marrero. M., Rialp, 1955, 304 pp.
353 Zalba (Marcelino): Piscocirugía y Moral. EstEcles, 29 (1955), 345-58.
354 Zamayón (Pelayo de, O. F. M. Cap.): Moralidad de la guerra en nuestros días y en lo porvenir. Salmanticensis, 2 (1955), 42-79.

[Teoría sociológica y jurídica general]

355 Boix Selva (Emilio María): La persona humana, origen y fin de la vida social. Barc., Inst. Cat. Est. Sociales, 1955, 52 pp.
356 Castro Villacañas (Antonio): La función social de los intelectuales. Alcalá, n. 67 (1955), p. 1.
357 Cossío (Alfonso de): Hacia un nuevo concepto de la persona jurídica. M., Inst. Nac. de Estudios Jurídicos, 1954, 34 pp.
358 Dabin (J.): Teoría general del Derecho. Trad. de F. J. Osset. M., Rev. de Derecho Privado, 1955, XXVIII-390 pp.
359 Díez-Alegría (José María, S. J.) La experiencia ético-jurídica y el problema de la persona. Anuario de Filosofía del Derecho, 2 (1954), 19-39.
360 — — La estructura jurídica de la opinión pública. RazFe, 151 (1955), 229-34.

361 **Fraga Iribarne** (Manuel): La crisis del derecho. Arbor, 30 (1955), 538-42.

362 — — Planificación y orden jurídico-político. RevEstPol, n. 80 (1955), 3-60.

363 **Gómez Arboleya** (Enrique): La sociedad moderna y los comienzos del saber sociológico. Anuario de Filosofía del Derecho, 2 (1954), 179-294.

364 — — Sociología, escuela del humanismo. RevEstPol, n. 79 (1955) 3-24.

365 **Leclerq** (Jacques): Filosofía social y sociología positiva. Arbor, 30 (1955), 1-21.

366 **Lucas Verdú** (Pablo): Notas para una sociología de los grupos humanos. RevIntSoc, nn. 49-50 (1955), 15-41.

367 **Luno Peña** (Enrique): Teoría pura y teoría egológica del Derecho. (La polemica Kelsen-Cossio.) EspirituConAc. 4 (1955), 7-10.

368 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Persona humana y sociedad. M., Edic. del Movimiento, 1955, 183 pp.

369 **Sciacca** (Michele Federico): El derecho al saber y la libertad de su ejercicio. CuadHisp., 24 (1955), 3-19.

370 **Soria** (Carlos, O. P.): Una introducción al Derecho Natural. EstFil, 4 (1955), 165-75.

371 **Tierno Galván** (Enrique): Sociología y situación. Murcia, Aula. 1955, 118 pp.

372 **Villenueve** (Cardenal): Personalismo y bien común. CuadHisp. 25 (1955), 271-78.

373 **Vecchio** (Giorgio del): La unidad del espíritu humano como base para el estudio comparativo del Derecho. Trad. de E. Galán y Gutiérrez, 1953, 13 pp.

374 **Wiese** (Leopold von): Antropología y sociología. RevIntSoc, nn. 49-50 (1955), 5-14.

[Teoría política, nacional e internacional]

375 **Carranza** (Carlos, P.) Neoliberalismo y estatismo. Cuadernos, n. 12 (1955), 80-82.

376 **Castro Villacañas** (Antonio): Intelectuales y políticos. Alcalá, n. 68 (1955), p. 16.

377 **Díez-Alegría** (José María, S. J.) La doctrina de Pío XII sobre la tolerancia. PENSAMIENTO, 11 (1955), 199-212.

378 **Escobar** (José Ignacio): El orden supranacional. CuadHisp, 22 (1955), 3-18.

379 **Fraga Iribarne** (Manuel): La crisis del Estado. M., Aguilar, 1955, 306 pp.

380 **Jiménez de Parga** (Manuel): Trascendencia política del mensaje navideño de Pío XII. RevEstPol, n. 79 (1955), 117-43.

381 **Lagüens Marquesán** (Gerardo): Teorías y formas políticas. M., 1955, 139 pp.

382 **Murillo Ferrol** (Francisco): La crisis del problema teoría-práctica en la ciencia política. Anuario de Filosofía del Derecho, 2 (1954), 101-32.

383 **Ollero** (Carlos): Estudios de ciencia política. M., Edit. Nacional, 1955, 221 pp.

384 **Riopérez y Milá** (Santiago): Notas para una fundamentación de la política. Alcalá, n. 77 (1955), 8-9.

385 **Roig Gironella** (Juan): Raíces metafísicas de la revolución. EspirituConAct, 4 (1955), 65-76.

386 **Sánchez Agesta** (Luis): Ideología y orden constitucional. Anuario de Filosofía del Derecho, 2 (1954), 89-99.

[Moral social-económica]

387 **Battaglia** (Felice): Filosofía del trabajo. Estudio preliminar de F. Elías de Tejada. M., Rev. de Derecho Privado. 1955, 293 pp.

388 **Espinosa Ferreiro** (José): Concepción teórica de la justicia social. EspirituConAct, 4 (1955), 11-19.

389 **Goux** (Alberto): Hacia un orden social más humano. Trad. de J. Pereña. Barc., 1953, 436 pp.
390 **Rodríguez** (Federico): Tendencias actuales de la política social. M., Edit. Nacional, 1955, 35 pp.
391 **Roepke** (Wilhelm): Introducción a la economía política. M., Rev. de Occidente, 1955, 263 pp.
392 **Siguán** (Miguel): Estudio psicológico de los factores humanos de la productividad. RevPsGenApli, 9 (1954), 519-57.
393 **Todolí** (José): Filosofía del trabajo. M., Instituto Social León XIII, 1955, 186 pp.

Filosofía del lenguaje.

Estudio histórico: supra, n. 143.

394 **Barjau Riu** (José María): Desde que somos un diálogo. Ateneo, n. 73-76 (1955), p. 52.
395 **Valverde** (José María): Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje. M., Gredos 1955.

Filosofía de la educación. Psicología pedagógica.

Estudios históricos: supra nn. 24, 66, 216, 220.

396 **Baumgarten** (Franciska): El sistema de los "partenaires" en la psicología de las profesiones. RevPsGenApli, 9 (1954), 224-32.
397 **Betancur** (Cayetano): La universidad y la responsabilidad intelectual. UnivAntioq., 31 (1955), 483-92.
398 **Fernández Huerta** (José): Consideración causal del aprendizaje escolar. RevEspPed., 13 (1955), 83-97.
399 **Guardini** (Romano): Cartas sobre autoformación. Trad. de G. Termenón Solís. San Sebastián, Edic. Dinor, 1955, 220 pp.
400 **Lorenzini** (Giacomo): Caracterología y tipología aplicadas a la educación. Alcoy, Edit. Marfil, 1955, 281 pp.
401 **Maillo** (Adolfo): La educación en una sociedad de masas. CuadernosHisp., 23 (1955), 157-66.
402 — — Pedagogía y política. Ateneo, n. 79 (1955), 13-14.
403 **Montilla** (Francisca): La inquietud, factor educativo. RevEspPed., 13 (1955), 50-55.
404 **Moreno** (Jorge Humberto): El ocaso de la educación nueva. Sapientia, 10 (1955), 188-204.
405 **Pacios López** (Arsenio): Ontología de la educación. M., Consejo Superior Investigaciones Científicas, 1954, 277 pp.
406 **Ruiz Amado** (Ramón): Historia de la educación y de la pedagogía. Barc., Edit. Librería Religiosa, 1954, 408 pp.
407 **Secadas** (Francisco): Sobre la enseñanza activa. Revista de Educación, 12 (1955), 122-25.
408 — — Análisis factorial de los intereses profesionales del aprendiz. RevEspPed., 13 (1955), 98-111.

Filosofía de lo bello y del arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 21, 102, 160, 193.

409 **Caba** (Pedro): El arte como idea y la diversión en el arte. Ateneo, n. 83 (1955), 13-14.
410 **Cencillo** (Luis, S. J.): Un exponente estético de nuestro tiempo. Arbor, 30 (1955), 410-19.
411 **Díez del Corral** (Luis): Ensayos sobre arte y sociedad. M., Rev. de Occidente, 1955, 224 pp.
412 **Gil de Biedma** (Jaime): Poesía y comunicación. CuadHisp., 24 (1955), 96-101.

413 **González-Haba** (Manuela): Sobre una poética del cine. M., Sapientia, 1954, 144 pp.
414 **Marías** (Julián): La realidad humana en la novela. UnivAntioq., 31 (1955), 391-95.
415 — — El hombre y sus historias. Insula, n. 109 (1955), 2-3.
416 **Osana** (José): Música perennis". CyF., n. 40 (1954), 49-71.
417 **Salazar** (Adolfo): Arte abstracto y arte concreto. Cuadernos, n. 12 (1955), 53-59.
418 **Sánchez de Muniaín y Gil** (José María): Libertad, felicidad, humanismo. Investigación acerca de las notas esenciales del vivir estético. RevIdEst., 13 (1955), 99-119; 201-17.
419 **Tapies** (Antonio): La otra pintura. CuadHisp., 25 (1955), 15-24

Filosofía de la Religión.

Estudios históricos: *supra*, nn. 30, 49, 86, 96, 151, 163, 214.

420 **Jiménez Duque** (Baldomero): La mística como problema de vida. Arbor, 30 (1955), 57-68.
421 **Lippert** (Pedro): Visión católica del mundo. Trad. de L. Jiménez Font. M., Edic. Fax, 1955, 198 pp.
422 **López-Ibor** (Juan José): Experiencia ansiosa y vocación religiosa. CuadHisp., 24 (1955), 190-99.
423 **Moeller** (Charles): Literatura del siglo XX y cristianismo. I. El silencio de Dios. Trad. de V. García Yebra. II. La fe en Jesucristo. Trad. de J. Pérez Riesco. M., Gredos, 1955, 416 y 570 pp.
424 **Todolí** (José): Filosofía de la religión. M., Gredos, 1954, 570 pp.
425 **Tusquets** (Juan): Valor educativo de la religión. EspirituConAct., 4 (1955), 126-42.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 63, 64, 65, 141, 180.

426 **Alejandro** (José M., S. J.): Nuestro Occidente deportivo. RazFe., 152 (1955), 39-56.
427 **Alvarez de Miranda** (Angel): Reflexiones sobre "lo telúrico". CuadHisp., 22 (1955), 37-49.
428 — — Una interpretación histórica de nuestro tiempo. CuadHisp., 22 (1955), 241-45.
429 **Castro** (Américo): Ensanchamiento de las ideas acerca del hombre. Cuadernos, n. 10 (1955), 49-52.
430 **Caturelli** (Alberto): La Historia Universal. Sapientia, 10 (1955), 109-27.
431 **Corts Grau** (José): Cara y cruz de la técnica. Arbor, 31 (1955), 232-44.
432 **Maíllo** (Adolfo): Técnica y cultura. CuadHisp., 25 (1955), 123-36.
433 **Marías** (Julián): Aquí y ahora. BA., Espasa-Calpe, 1954, 145 pp.
434 — — Nuestra imagen de la vida. Insula, n. 113 (1955), p. 3.
435 **Picón Salas** (Mariano): Aproximación a las crisis. Cuadernos, n. 12 (1955), 24-31.
436 **Rougemont** (Denis de): Del mito a la historia. Cuadernos, n. 14 (1955), 3-7.
437 **Sepich** (Juan R.): La empresa política de nuestro Occidente. Cuad Hisp, 22 (1955), 352-57.
438 **Toynbee** (Arnold, J.): La inestabilidad de la historia. Cuadernos, n. 12 (1955), 3-8.
439 **Uscatescu** (George): Rebelión de las minorías. M., Edit. Nacional, 1955, 211 pp.
440 — — Tiranía y negación de la Historia. M., Ateneo, 1955, 37 pp.
441 **Vigón** (Jorge): El nivel del tiempo. Ateneo, n. 81 (1955), 13-14.

Alcalá de Henares (Madrid) L. MARTÍNEZ G.

CRONICA

ESPAÑA

Sociedad Española de Filosofía.

El profesor M. F. Sciacca disertó en la sesión científica celebrada por esta sociedad el 11 de abril sobre "La no-dialéctica de la dialéctica hegeliana".

Asimismo el 25 de mayo disertó el profesor D. Gustavo Bueno sobre el tema: "El universal noético: su estructura lógica y ontológica"; disertación que dividió en tres partes: I. Definición de la universalidad noética: *a*) Análisis de la relación de universalidad; *b*) La universalidad noética como relación del noema a los diversos actos noéticos que le confieren presencia; *c*) El universal noético y la universalidad en general. Referencia a la universalidad semántica. II. Análisis lógico del universal noético: *a*) Su comprensión y su extensión: problemas que plantean: *b*) Funciones lógicas que cabe asignar al universal noético. Interpretación del *Scientia est universalium* a la luz del concepto de universalidad noética. Referencia al conocimiento histórico. III. Análisis ontológico del universal noético: *a*) Planteamiento de los problemas metafísicos envueltos en la universalidad noética; *b*) Funciones ontológicas que cabe asignar al universal noético en la ontología de la persona humana.

Finalmente, la última sesión científica se celebró el 15 de junio con la disertación de D. Pedro Caba sobre el tema: "Fundamentos de una posible Ontología antroposófica". A partir de la presencia de Dios en el hombre, y de la presencia del hombre a las cosas, intenta el señor Caba darnos una metafísica, que él denomina "Metafísica de la Presencia". Para Caba esta Filosofía es *existencial* pero no es *existencialista*. Cuenta con la existencia del hombre como expresión de su presencia; y cuenta, antes, con Dios. Y como la existencia humana presenta dos tipos bien diferenciados y bien confundidos, el varón y la mujer, una ontología antropológica ha de empezar por un estudio a fondo de los sexos humanos, lo que ninguna filosofía ha tenido en cuenta.

Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona).

Aparte de las actividades que se citan en otro lugar el Instituto Filosófico de Balmesiana ha cerrado su presente curso con una conferencia del Dr. Francisco Canals Vidal, de la Universidad de Barcelona, sobre el tema: "¿Un reino autónomo de la cultura?", el día 15 de mayo.

Otras actividades y conferencias.

Como ingreso en la Real Academia de Bellas Artes D. José Camón Aznar tuvo su discurso sobre el tema: "La idea del tiempo en Bergson y el impresionismo", donde después de exponer las teorías de Bergson sobre el espacio y el tiempo, señaló el maravilloso acuerdo entre el arte del impresionismo y esas teorías. Charles de Coninck, profesor de la Universidad de Laval, Quevec (Canadá), tuvo un curso

de cinco conferencias en la Universidad de Madrid sobre "La naturaleza de la contingencia"; en el Ateneo una conferencia sobre "¿Es el marxismo un nihilismo?", y en el Instituto "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas sobre "La naturaleza del bien común".

Don José Luis Aranguren, catedrático de la Universidad de Madrid, disertó sobre "La filosofía de Eugenio d'Ors", donde presentó a d'Ors como un humanista de corte clásico.

Don Miguel Cruz Hernández, catedrático de la Universidad de Salamanca, tuvo en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad un cursillo sobre "El pensamiento contemporáneo". Expuestas en una lección preliminar las características principales de la crisis del hombre europeo, estudió, en días sucesivos, los siguientes temas: "La evolución del marxismo", "Los orígenes del existencialismo", "La filosofía de la vida", "El historicismo".

Nuevas publicaciones.

Dos nuevas revistas han venido en estos últimos días a unirse al afán de la cultura y del saber: *Augustinus*, revista trimestral publicada por los Padres Agustinos Recoletos. Directores Victoriano Capánaga, O. R. S. A. y Adolfo Muñoz Alonso (catedrático de Universidad) y *Religión y Cultura* (segunda época), revista de los Padres Agustinos. Director, P. Félix García; secretario, P. César Vaca.

Centenario de Menéndez Pelayo.

Con diversos actos se va conmemorando el centenario del gran polígrafo montañés. Bajo el aspecto filosófico podemos notar las conferencias que el profesor italiano Lorenzo Giusso pronunció en la segunda quincena del mes de marzo en el Instituto Italiano de Cultura, con la brillantez que era de esperar de su profundo conocimiento de la literatura española.

El diario *Informaciones*, de Madrid, organizó un ciclo de conferencias, en las que el Dr. A. González Alvarez, catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid, expuso algunos aspectos de la Historia de la Filosofía en el Pensamiento y en la Obra de Menéndez Pelayo.

El Instituto Filosófico de Balmesiana, de Barcelona, conmemoró el centenario con un ciclo de conferencias tenidas los días 9, 11 y 13 de abril con el siguiente programa: Dr. D. Adolfo Muñoz Alonso, de la Universidad de Valencia: *Las exigencias del saber filosófico en Menéndez Pelayo;* R. P. José de C. Sola, S. J. profesor del Colegio Máximo de S. Francisco de Borja: *Menéndez Pelayo ante la realidad nacional, religiosa y literaria "España"*; Dr. D. Alejandro Sanvisens, de la Universidad de Barcelona: *Criterio estético de Menéndez Pelayo.*

IX Congreso Internacional de la Historia de la Medicina.

Del 21 al 29 de septiembre del año en curso tendrá lugar en Madrid el XV Congreso Internacional de Historia de la Medicina. La sesión de clausura se celebrará en la Universidad de Salamanca.

Presidente del comité ejecutivo es el profesor Dr. P. Laín Entralgo. Secretario: Doctor S. Palafox. Temario general: I. La Península Ibérica y la Medicina Arabe. II. Relaciones médicas entre el Mundo Ibérico y los restantes países de Europa. III. La Iconografía Médica del siglo XVI. IV. Temas varios.—Para toda clase de detalles, pueden dirigirse los interesados a la Secretaría General de dicho Congreso, en el Instituto Arnaldo de Vilanova, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, calle del Duque de Medinaceli, 4. Madrid, España .

ALEMANIA

Ha muerto Willy Hellpach, de la escuela de W. Wundt, profesor de la Universidad de Heidelberg, a la edad de setenta y ocho años. Nació en Oels (Silesia) en 1877. De sus numerosas e importantes obras de Psicología y Psiquiatría varias han sido traducidas al español, entre ellas: "Geopsique. El alma humana bajo el influjo de tiempo y clima, suelo y paisaje". Madrid. Espasa-Calpe, 1940.

También ha desaparecido el especialista en estudios hegelianos y encargado de la edición de las "Opera omnia" de Hegel, J. Hoffmeister; es además autor de numerosos estudios sobre la filosofía moderna.

ARGENTINA

Sapientia "Revista tomista de Filosofía", de Argentina, publica un número homenaje, correspondiente a los números 39-40, a Octavio Nicolás Derisi en sus veinticinco años de docencia filosófica. La colaboración, tanto nacional como extranjera, es numerosa, y promete, además, para números próximos otra importante serie de artículos, que por razones especiales no han tenido lugar en el presente número homenaje. En este número se presenta el *curriculum vitae* y la bibliografía del profesor Derisi.

FRANCIA

Para el VII Congreso de la Sociedad filosófica de lengua francesa, que se celebrará en Toulouse del 6 al 9 de septiembre de 1956, se ha señalado el tema de "L'homme et son prochain", bajo sus aspectos sociológico, fenomenológico, psicológico, filosófico-jurídico, político y metafísico.

Acaba de salir el número tercero de la nueva serie de los *Archives de Philosophie* (tomo XIX), dividido en dos temas principales: 1, Cincuenta años de relatividad, con artículos de J. Abelé sobre *La teoría de la relatividad y el juicio de realidad en física;* y de O. Costa de Beauregard. *La relatividad en microfísica;* 2, Centenario de A. Rosmini con artículos interesantes debidos a la pluma de J. Chaix-Ruy: *Reflexiones sobre la filosofía de Rosmini;* M.-T. Antonelli, *Valor y actualidad filosófica de A. Rosmini;* M.-F. Sciacca: *La teoría de la voluntad en A. Rosmini.* Además se publican dos artículos de materia libre debidos a G.-F. Catalán y a A. Solignac.

IRLANDA

Ha fallecido en Dublín el Célebre filósofo J. Lukasiewicz. Sus investigaciones en el campo de la lógica aristotélica, medieval y sobre todo la moderna logística trivalente son muy importantes para el estudio de estas disciplinas filosóficas.

ITALIA

El "Angelicum" cenáculo del espíritu de profesionales y artistas de Milán, preocupado por la abundancia de los premios conferidos a trabajos no sólo laicistas, sino groseramente ateos, ha establecido un premio de dos millones de liras para un trabajo que en buen estilo demuestre la validez perenne de los valores cristianos contra todo inmanentismo ateo y anticristiano. El manuscrito, que no debe pasar de unas 300 páginas, debe enviarse en cinco copias a la Comisión para el premio Angelicum. Piazza S. Angelo 2, Milano, Italia .

Congresos.

El pasado mes de abril del 8 al 15 se celebró en Italia el XI Congreso Nacional de Psicología.

El próximo septiembre se celebrará en Venecia del 3 al 15 un Congreso Internacional de Estética. Asimismo en Florencia tendrá lugar durante el mismo mes de septiembre del 3 al 9 otro Congreso Internacional, que dividido en cuatro secciones tratará los problemas de las ciencias exactas. La dirección de su secretariado es: Museo di storia della scienza. Piazza dei Giudici, 1. Finanze.

Publicaciones.

Grande Antología Filosófica. Bajo la dirección de Umberto Padovani, y editado por Carlo Marzorati ha salida esta imponente Antología filosófica dividida en dos partes; Parte I, Il pensiero classico, vol., I, pp. XXV 7803; vol. II, pp. XIV 7906. Parte II, Il pensiero cristiano, vol. III, pp. LXIX-619; vol. IV, pp. XIV, 620-1753; vol. V, pp. XIV-1329.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6046. Madrid (6).

De sus autores:

JOLIVET, REGIS: *Le Dieu des Philosophes et des Savants.* Encyclopedie du catholique au XXème siècle. 126 págs. París, 1956. 20 × 14 cms., 300 fr. fr.

SOLERI, GIACOMO: *L'immortalità dell'anima in Aristotele.* 180 págs. S. E. I. Torino, 1952. 22 × 15 centímetros, 500 liras.

De los editores:

* Lib. Arthème Fayard. 18, Rue St. Gothard. Paris XIV.

BIOT, RENÉ: *Poussière vivante* —Je sais, je crois. 110 págs. Paris, 1956. 20 × 14 cms., 300 fr. fr.

COLLING, ALFRED: *Histoire de la Musique Chrétienne.*—Je sais, je crois, 125 págs. Paris, 1956. 20 × 14 cms., 300 fr. fr.

CORTÉ, NICOLAS: *Satan, l'adversaire.*—Je sais, je crois. 124 págs. Paris, 1956. 20 × 14 cms., 300 fr. fr.

CRISTIANI, CHANOINE: *Brève Histoire des Hérésies.*—Ja sais, je crois. 126 págs. Paris, 1956. 20 × 14 cms., 300 fr. fr.

DANIEL-ROPS: *Qu'est-ce que la Bible?*—Je sais, je crois. 123 págs. Paris, 1956. 20 × 14 cms., 300 fr. fr.

JOLIVET, REGIS: *Le Dieu des Philosophes et des Savants.*—Je sais, je crois. 126 págs. Paris 1956. 20 × 14 cms., 300 fr. fr.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN JUAN CRISÓSTOMO: *Obras.* II: *Homilías sobre San Mateo.* Texto griego; versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno 778 págs. Madrid, 1956. 20 × 12 cms., 75 ptas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma teológica.* Edición bilingüe. T. VI. *Tratado de la ley general. Tratado de la ley antigua. Tratado de la gracia.* Versión y notas por varios Padres dominicos. XVI y 923 págs. 20 × 12 cms., 75 ptas.

ID.: *Suma teológica.* T. XV *Tratado del orden.* Versión e introducciones del P. Fr. Armando Bandera, O. P. *Tratado del matrimonio.* Versión e introducciones del P. Fr. Sabino Alonso Morán, O. P. 645 págs. Madrid, 1956. 20 × 12 cms., 70 ptas.

* Editions du Griffon. Place de la Gare. La Neuville. Suiza.

Actes du Deuxième Congrès international de l'Union internationale de Philosophie des sciences. I: *Exposés generaux.* II: *Physique. Mathématiques.* III: *Théorie de la connaissance. Linguistique.* IV: *Philosophie et science. Histoire de la Philosophie.* V: *Sociologie. Psychologie.* 161, 151, 170, 156, 111 págs. Neuchatel, 1955. 23,5 × 16 cms., 38 fr. suizos.

* Études Augustiniennes. 8, Rue François 1er. Paris (8).

CHAIX-RUY, JULES: *Saint Augustin. Temps et histoire.* 127 págs. Paris, 1956. 25 × 16 cms.

* Ed. Fax. Zurbano, 80. Madrid.

GÓMEZ NOGALES, SALVADOR: *Horizontes de la Metafísica Aristotélica.* Estudios onienses. Serie II. Vol. II. 416 págs. Madrid, 1955. 24 × 15,5 cms.

* Ed. Herder. Avenida José Antonio, 591. Barcelona.

LIPPERT, PETER, S. J.: *Die Kirche Christi.* 298 págs., tercera edición. Freiburg im B. 1956. 19 × 12 centímetros, 10,80 DM.

ID.: *Zur Psychologie des Jesuiten-Ordens.* 144 págs., segunda edición. Freiburg im B. 1956. 19 × 12 cms., 7,80 DM.

ORCHARD, B.; SUTCLIFFE, E. F.; FULLER, R.; RUSSEL, R.: *Verbum Dei.* Comentario a la Sagrada Escritura. I. XXXI y 940 págs. Barcelona, 1956. 22,2 × 14,4 cms., 275 ptas.

RAHNER, HUGO: *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen.* 672 págs. Freiburg im B. 1956. 22,5 × 14 cms., 33 DM.

* Herder. 1, Wollzeile, 33. Wien, Austria.

BICHLMAIR, GEORG: *Christsein in Wirklichkeit.* 144 págs. Viena, 1956. 19 × 11 cms., 28 S.

* Ed. Indice. Madrid.

CABA, PEDRO: *Metafísica de los sexos humanos.* 180 págs. Madrid, 1956. 19,5 × 13 cms.

* Instituto de Estudios Superiores. Constituyente, 1.711. Montevideo.

Cátedra de "Historia de cultura uruguaya". 36 págs. Montevideo, 1956. 24 × 16 cms.

* Instituto di Studi filosofici. Università, Roma. Italia.

PASTORE, ANNIBALE: *La morte del tempo nel pensiero filosofica di Enrico Castelli.*—Estratto dagli Atti della Academia delle Scienze di Torino. 14 págs. Torino, 1956. 24,5 × 15,5 cms.

* Kösel-Verlag. Kaiser Ludwigsplatz, 6. München 15. Alemania.

PETERSON, ERICH: *Marginalien zur Theologie.* 101 págs. Munich, 1956. 19 × 11 cms.

* Lethielleux, editeur. 10, Rue Cassette. Paris (VI°).

CAHIERS LAENNEC: *L'hérédité humaine.* I. 62 págs. II. 55 págs. Paris, 1955. 23 × 18 cms.
MERTENS DE WILMARS, CH.: *Psychopathologie de l'anti-conception.*—Centre d'études Laennec. 109 páginas. Paris, 1955. 15,5 × 12 cms., 375 fr. fr.
TONQUEDEC, JOSEPH DE: *Merveilleux metapsychique et miracle chrétien.* Centre d'études Leannec. 134 págs. Paris, 1955. 18,5 × 12 cms., 375 fr. fr.

* Libreria scientifica editrice. Corso Umberto I, 40. Napoli. Italia.

ORSI, COCETTA: *La filosofia dell'organismo di A. N. Whitehead,* con prefazione di Antonio Aliotta. 157 págs. Nápoles, 1955. 22 × 14 cms. 1.000 liras.

* The Marquette University Press. 1131 W. Wisconsin Avenue. Milwaukee, 3. Wisconsin.

O'NEIL, CHARLES J.: *Imprudence in St. Thomas Aquinas.* 176 págs. Milwaukee, 1955. 18 × 12 centímetros, 2 dólares.

* E. Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain. Bélgica.

GONSETTE, J. S. J.: *Pierre Damien et la culture profane.* Essais philosophiques, 7. 104 págs. Louvain, 1956. 18,5 × 12,5 cms., 60 fr. belgas.

* Ed. Rialp. Preciados, 35. Madrid.

GRENTE, GEORGE, Cardenal-Arzobispo de Le Mans: *Padre nuestro.* Col. Patmos, 53. 306 págs. Madrid. 1956. 17 × 12 cms., 35 ptas.
KNOX RONALD, A.: *El torrente oculto.* Patmos 55. 349 págs. Madrid. 1956. 17 × 12 cms., 42 ptas.
MERTON, THOMAS: *San Bernardo, el último de los Padres.* Patmos 54. 181 págs. Madrid, 1956. 17 × 12 cms., 26 ptas.

* The Thruth seeker Company, 38 Park Row, New York, 8. U. S. A.

SMITH, CHARLES: *The Philosophy of the West.* dos vols. 1.612 págs. New York, 1956. 21 × 13 cms, 10 dólares.

* Universidad Nacional de Tucumán. Departamento de extensión Universitaria.

CORVALÁN, OCTAVIO: *Utopía y realidad en el erasmismo español.* 41 págs. Tucumán, sin fecha. 22,5 × 15 cms.
FARRÉ, LUIS: *¿Es el arte una máscara trágica?* San Miguel de Tucumán, 1955. 22,5 × 15 cms., 41 ptas.

* E. Vitte, editeur. 10, Rue Jean-Bart, Paris (6°). 3, Place Bellecourt, Lyon. Francia.

CHAIX-RUY, JULES: *Renan. Sa vie et son oeuvre.* 568 págs. Paris, 1956. 14 × 22,5 cms., 1.950 fr. franceses.
DE FINANCE, JOSEPH: *Existence et liberté.* 392 págs. Paris, 1955. 22,5 × 14 cms. 1.650 fr. fr.

* Ed. Verdad y Vida. Real Iglesia de San Francisco el Grande. Madrid.

RUBERT Y CANDAU, JOSÉ MARÍA: *Fundamento constitutivo de la Moral.* 216 págs. Madrid, 1956. 24 × 16 cms.

* Verlag für Psychologie. Dr. C. J. Hogrefe Göttingen, Schliessfach, 414.

GILEN, LEONHARD, S. J.: *Das Gewissen bei Jungenlichen.* Psychologische Untersuchung. 110 págs. Göttingen, 1956. 24 × 16 cms, 9,50 DM.

* J. Vrin 6, Place de la Sorbonne. Paris (V°).

CASTELLI, E.; DEMPF, A.; DE CORTE, M., etc.: *La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie.* 208 págs. Paris, 1956. 25 × 16,5 cms.
MARAVALL, JOSÉ ANTONIO: *La philosophie politique espagnole au XVII° siècle dans ses raports avec l'esprit de la contre-réforme.*—Traduit et présenté par Louis Cazes et Pierre Mesnard. 333 págs. Paris, 1955. 25 × 17 cms.
SILBURN, LILIAN: *Instant et Cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde.* 439 págs. Paris, 1956. 25 × 16 cms.

* Zumárraga. Gran Vía, 62. Bilbao.

ZUMÁRRAGA: Revista de Estudios Vascos. Número 5, extraordinario. Dedicado a la Comisión Provincial de monumentos histórico-artísticos de Vizcaya y redactado por los señores académicos miembros de la misma. 107 págs. Bilbao, 1956. 24 × 16 cms.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid)

AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchHistDLM	Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age (Paris).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CuadFil	Cuadernos de Filosofía (BA)
CuadHisp	Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
EE	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Études (Paris).
	Filosofia (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Filosofia italiana (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavia).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Tucumán).
	Kriterion (Minas Geraes, Brasil).
LavalThPh	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	Mind (Edinburgh)
MiscelComill	Miscélanea Comillas (Comillas, Santander).
NotEstFil (Tucumán)	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
Ort (BA)	Ortodoxia (BA).
Phil	Philosophia (Mendoza, Argentina).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jharbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Argentina)	Revista de Filosofía (La Plata, Argentina)
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M)
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevUniv (BA)	Revista de la Universidad (BA).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Bruxelles).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (Paris)
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá)
RivdiFil	Rivista di Filosofia (Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
Sal	Salesianum (Torino).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza.
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheModSch	The Modern Schoolman (St. Louis. U. S. A.).
TheNewSch	The New Scholasticism (Washington).
ThePhRev	The Philosophical Review (New York)
UnivAntioq	Universidad de Antioquia (Medellín. Colombia).
UnivPontBol	Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katolische Theologie (Innsbruck).
ZeitfPhTh	Zeitschrift für Philosophie und Theologie.
ZeitfPh	Zeitschrift für Philosophische Forschung (Munich).

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

BALMES, en el primer centenario de su muerte—PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 336 págs., 40 ptas.

SUAREZ, en el IV centenario de su nacimiento.—PENSAMIENTO, vol. 4 (1948), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 648 págs., 90 ptas.

HUMANI GENERIS. Texto y comentarios.—PENSAMIENTO, vol. 7 (1951), número 28 (octubre-diciembre 1951). 208 páginas. Contiene el texto latino de la Encíclica *Humani generis* y estudios sobre su contenido filosófico, por J. Iriarte, J. M.ª Díez-Alegría, S. Cuesta, J. Roig Gironella y J. Muñoz. 30 ptas.

S. VANNI ROVIGHI. Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. Un volumen de 20 × 14 centímetros, 232 págs., 28 ptas.

Ediciones FAX - Zurbano. 80 - Madrid